

توضیح الملل

ترجمہ کتاب

الملل والنحل

تالیف

ابوالفتح محمد بن عبد الکریم شہرستانی

مترقی بسال ۵۳۸ ہجری قمری

مقدمہ

مصطفیٰ خالداد ہاشمی

با

مقدمہ و حواشی و تصحیح و تعلیقات

سید محمد رضا جلالی نائینی

جلد دوم

۱۳۶۲

توضیح الملل

ترجمہ

الملل والنحل

تألیف

محمد بن عبدالکریم بن احمد شہرستانی

(متوفی بہ سال ۵۴۸ ہجری قمری)

تحریر نو

مصطفیٰ بن خالقداد ہاشمی عباسی

در سنہ ۱۰۲۱ ہجری قمری

با مقدمہ و تصحیح و تحقیق و تکمیل و ترجمہ

سید محمد رضا جلالی نائینی

جلد دوم

چاپ سوم

شرکت افست «سہامی عام»

۱۳۶۱ ہجری شمسی

بسم الله الرحمن الرحيم

«ابتدای سخن به نام خداست»
«آن که بی مثل و شبه و بی همتاست»
(سنایی)

درین بخش از کتاب ملل و نحل محمد شهرستانی (متوفی به سال ۵۴۸ هـ و به قوی ۵۴۹ هجری) که اختصاص به گفتار: اهل اهواء و نحل^۱ دارد؛ گفتار صابئه و حنفاء، و حکمای سبعة و فلاسفة یونان، و متأخرین: از فلاسفة اسلام و آرای عرب در عصر جاهلی، و همچنین آرای هند بترتیب فراهم آمده است.

درباره صابئه، و حنفاء، آنچه شهرستانی گرد آورده، کمال اهمیت دارد؛ زیرا شرح مناظره صابئه و حنفاء را در هیچک از مآخذ و منابع موجود بتفصیلی که شهرستانی آورده است، نمیتوان یافت و فقط در همین کتاب باید جست و جو کرد.

از آنچه درباره حکمای سبعة، و فلاسفة یونان درین جا نقل شده، اطلاع وسیع و عمیق مؤلف به احوال و آثار این دسته از فلاسفة استنباط می شود و ظاهراً شهرستانی به بسیاری از کتب فلسفی که از زبان یونانی به عربی نقل شده دست یافته و مطالب آن ها را تلخیص و استخراج کرده است، هر چند محمد بن فتح الله بدران مصحح چاپ انتقادی کتاب: الملل و النحل، و استاد کرسی توحید و فلسفه در جامعه الازهر مصر نظر داده که محمد شهرستانی زبان یونانی قدیم را نیک میدانسته است؛ و بهمین جهت منقولاتش نسبت به آثار منقول ابن سینا - درین زمینه به روح گفتار فلاسفة یونان نزدیکتر میباشد^۲ و برین گفته خود می افزاید که همه علماء و محققان جهان در قبال وجدان و ضمیر علمی امین شهرستانی در نقل آرای فلاسفة یونان باید سر تعظیم و تکریم فرود آورند.

در مورد نقل آرای حکمای اسلام درین کتاب شهرستانی گفتار بوعلی را جامع تر تشخیص داده، از اینرو فقط بذکر نام سایر فلاسفة اسلامی اکتفاء کرده است. درین تألیف، او گفتار ابن سینا را در منطق و الهیات، و طبیعیات تلخیص نموده بسی آنکه نسبت بنظرات

۱ - نحل، بکسر اول و فتح دوم و سکون لام جمع؛ نحل به معنای: دعوی، در مقابل ملل، جمع ملت؛ بمعنی: دین.

خالد داد عباسی، این ترجمه را، «توضیح الملل» نامیده، در صورتی که موضوع این تألیف بررسی و دراست ادیان و فرق، و مذاهب و آرای فلاسفة و اهل اهواء است. شهرستانی در گزینش نام، «الملل و النحل» خواسته است این نام معرف و نمایانگر مباحث و ابواب عنوان شده درین تصنیف باشد؛ و «توضیح الملل» گویا و رسا سازگار با منظور و مقصود مصنف نیست؛ و اصولاً تغییر نام تألیف شخص دیگر شیوه مطلوبی نمیباشد.

شیخ الرئيس اعتراض و ایرادی ابراز دارد، و در ذیل آرای فلاسفه یونان از آن جهت که بوعلی را دنباله‌رو ارسطو دانسته، نقل و ضبط کرده است.^۱

راجع به آرای عرب، آنچه شهرستانی فراهم آورده، بیشتر منقول است از آثار ابوالنضر محمد بن سائب کلبی، و ابومنذر هشام بن محمد سائب کلبی، و کتاب الادیان العرب تألیف جاحظ و مؤلف توانسته است به قدیمترین مأخذ و مدارک مربوط به عرب عهد جاهلیت دست یابد.

در فصل مربوط به آرای هند، ظاهراً مأخذ شهرستانی درین باره محدود بوده است و گویی به کتاب مشهور و مستند ماللهند^۲ تألیف علامه محمد بیرونی دست نیافته و نتوانسته از آن استفاده کند. شاید در عصر شهرستانی هم نسخه‌های خطی کتاب ماللهند بیرونی مثل زمان ما بسیار کمیاب بوده است.

نظر شهرستانی بر اینکه مذهب هند با مذهب عرب جاهلی متقارب است، صحیح بنظر نمیرسد؛ زیرا قبائل آریایی هند و ایرانی در عصر باستان دارای يك نژاد و زبان و مذهب متقارب بوده‌اند و با توجه به ادبیات اوستایی و ودایی (VEDA) به خوبی این حقیقت روشن میشود.^۳ در خاتمه باید بگویم در تصحیح و تکمیل و ترجمه این جلد مانند جلد اول آن نهایت سعی و اهتمام به عمل آمد، و هر جا ترجمه نقصی داشت، مرتفع شد؛ و در هر مورد که خالقداد عباسی به اقتضای مترجم اول صدر تورکه اصفهانی دچار اشتباه و غلط شده بود، اشتباهات و اغلاط مترجمان تصحیح شد و در ذیل همان صفحه ترجمه صحیح آن ثبت و ضبط گردید.

اینک ملل و نحل شهرستان به نام توضیح الملل که خالقداد بر این تحریر نهاده در دو جلد - جلد اول ملل، و جلد دوم نحل - انتشار می‌یابد - باشد که مورد توجه اهل علم و ادب قرار بگیرد.

در اینجا از دوست فاضل و ارجمند آقای سید عبدالحمید نقیب‌زاده مشایخ طباطبائی که در تصحیح چاپی این کتاب رنج فراوان کشیده‌اند تشکر مینمایم. والسلام علی من اتبع الهدی. تهران - سه‌شنبه ۱۴ بهمن‌ماه ۱۳۵۸ برابر هشتم شعبان المعظم ۱۳۹۹ هجری قمری مطابق سوم جولای ۱۹۷۹ میلادی.

سید محمد رضا جلالی نائینی

۱ - درین چاپ گفتار بوعلی را که قبلاً از عربی به زبان فارسی نقل کرده بودم بترتیبی که در متن عربی آمده است خوانندگان ملاحظه خواهند فرمود.

۲ - فعلاً دو نسخه خطی از کتاب ماللهند بیرونی در عالم موجود است و هیأت مصححان چاپ حیدرآباد دکن اساس تصحیح خود را بر هر دو نسخه قرار داده‌اند.

۳ - رجوع شود به مقدمه کتاب گزیده سرودهای ریگ‌ودا - ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی - نویسنده این سطور - چاپ تهران - سال ۱۳۴۸ هجری شمسی.

[بخش دوم]

کتاب :

توضیح الملل

اهل اهواء و نحل :

صائبه ، وفلاسفه

و

آرای : عرب در ایام جاهلیت

و

[آرای : فلاسفه هند]

24. 12. 20

25. 12. 20

26

27. 12. 20

28

[سر آغاز]

منها :

اهل هواها و زحلتها

این طایفه مقابل «ارباب دیانات» اند۔ تقابل تضاد (یعنی ضد یکدیگرند)۔
چنانکه مذکور گشت .

و اعتماد این طایفه بر:

فطرت سلیم؛

و عقل کامل؛

و ذهن صافی است .

[مقدمه اول]

[در تقسیم اهل اهواء و نحل]

بعضی از ایشان **معطله** اند که فکر ایشان بسته شده از راه راست ، و عقل و نظرایشان را هدایت و رهنمونی نکنند با اعتقاد ، و فکر و ذهن ایشان را راه ننمایند بمعاد ؛ الفت بمنحوس گرفته اند و میل بآن کرده اند (۱) و از عالم عقل رونفته دارند و زعم ایشان آنکه عالم نیست و رای چیزهائی که در آن است ، از : طعامهای دلپذیر ، و دیدنی های بی نظیر ، و عالم همین محسوسات است (یعنی آنچه دیده میشود) .

و این طایفه **طبیعیان و دهریان** اند که اثبات معقول نکنند .

و بعضی اندکی از «**تعطیل**» بیرون آیند و از «محسوس» به «معقول» ^اانس گیرند ، و «معقولات» را ثابت کنند ؛ لیکن به **حدود و احکام و شریعت و اسلام** قابل نباشند ؛ و گمان ایشان آنکه چون «معقولات» حاصل کردند ، و عالم را مبدأ و معاد ثابت نمودند بآنچه کمال مطلوب است از نوع انسان رسیدند ، [و] سعادت را بر احاطه علم مقصور داشتند ، و شقاوت را جهل و نادانی انگاشتند . و عقل را در حاصل نمودن سعادت مستقل دانند ، و فرو گذاشتن عقل اوضاع نیک را شقاوت پندارند .

و این طایفه: **فلاسفه الهیان** اند؛ گویند : شرایع اوضاعی [است] (۲) که بمصلحت های عامه مردم تعلق داشته باشد و حدود و احکام و بیان نمودن حلال و حرام امور وضعی است ؛ و اصحاب شرایع: مردمانی اند که ایشان را حکمی علمی (۳) است ، و بسیار است آنکه تأیید می یابند از خدای تعالی به ثبات کردن احکام (۴) و وضع نمودن حلال و حرام از برای مصلحت عباد و انتظام احوال بلاد؛ و آنچه خبر میکنند انبیاء از: احوال عالم ارواح ، و ملائکه (۵) و عرش و کرسی و لوح و قلم؛

(۱) ترجمه عبارت : «رکن الیه» که در متن عربی آمده چنین معنی میدهد : و بر آن اعتماد کرده است .

(۲) ب: اوضاعی است .

(۳) از هر و خ: عملی .

(۴) تأیید می یابند از: و اهاب الصور بانیات احکام .

(۵) از احوال: «عالم روحانیان» از ملائکه و عرش .

بیان امور معقول است مرایشان را که تعبیر از آن بصورت جسمانی خیالی^(۱) میکنند؛ و آنچه از احوال «معاد» باز مینمایند، از: بهشت و دوزخ؛ و آنکه در بهشت قصرها و جویهاست^(۲)، و مرغان، و میوه‌هاست از برای رغبت پیدا کردن در دل‌های عوام مردمان است که میل طبع ایشان بآن باشد؛ و در دوزخ زنجیرها و غلها؛ و رسوائی و بندها از برای ترسانیدن عوام است تا طبع‌های ایشان از آن نفرت گیرد، والا در «عالم علوی» اشکال جسمانی صورت نیندد، و صورت‌های جرمانی متصور نباشد.

و این بهترین اعتقادات ایشانست در شأن انبیاء - علیهم السلام - در این طایفه نه آنانند که از چراغ نبوت روشنی علم پذیرفته‌اند؛ بلکه ایشان گروهی‌اند که از آن دولت محروم بوده‌اند؛ مثل: **دهریه، وحشیثیه، و طبعیثیه، و الهیه** که بحکمت‌های خود مغرور بوده‌اند [و] به هوی‌ها^(۳) و رأی‌های خود استقلال نموده و بی‌دعت و زاده فکر خویش ساخته‌اند].

و از پی ایشان طایفه دیگر بحدود و احکام عقلی اقرار داده‌اند، اگرچه اصول و قانون‌ها را از: «انبیاء» فرا گرفتند؛ لیکن بعد از آن بفرموده عقل کار کردند، و از حکم شرع هدایت نیافتند. **«مترجم اول»** (۴) میگوید که چون عهد نموده‌ام که شبهات اهل کمان‌ها و لشکرای گمراهان [را] بسعی مشکور دفع نمایم، و تا [غای]ت بقدر قصور فهم [خویش]، از طوایف اسلامی که گمراه شده‌اند، و از اهل طغیان و کفر که برای‌های فاسد و گمان‌های ناقص خود صفای زلال یقین را آلوده و تیره ساخته‌اند، پرده رسوائی از روی اعتقادات ایشان برداشته‌ام، درین محل که پیروان^(۵) عقل کوتاه‌بین اعتماد بر تخمین فکر نارسیده کرده گمان بردند که اوضاع شرع متین که باصناف حکمت‌ها پر است مقصود راست بر مصلحت^(۶)‌های عامه مردم از آنچه به‌مدد خادمان آستان شریعت پادشاه پیغمبران - علیه صلوات الرحمن - در بر کنند بین آن شبهات و شکوک خاطر فاتر به آن دلیری نموده، ثبت نمودن آن ضرورت افتاد.

اما آنکه گفتند که اوضاع شرع بنا بر رعایت مصلحت‌های عوام مردمان است سخنی است از صواب بغایت دور؛ زیرا که شرایع بضمین فنون حکمت‌ها از قواعد تصدیق است به خدائی معبود به حق و به رسالت پیغمبران و به وجود ملائکه که مصلحت‌های عوام را اصلاً در آن دخلی نیست. دیگر آنکه مصالح عوام مردم که بقانونی حقیر که مشتمل بر بعضی ضابطه‌های سیاست‌ها

(۱) خیالی جسمانی.

(۲) و دوزخ مانند: قصور.

(۳) ب: و به‌هواها.

(۴) مقصود: خواجه افضل‌الدین محمد صدرتر که اصفهانی میباشد.

(۵) ب: پیروی.

(۶) م: مصلحت.

باشد، صورت می‌گیرد^(۱)، افواج انبیای بزرگ را - علیهم‌السلام - باچندین کتابها برای این مطلب جزوی فرستادن لایق شأن حکمت حکیم دانای فادرتواند بود.

و آنکه گویند که احوال عالم ارواح و ملائکه و عرش و لوح و قلم تمام امور معقوله است، این نیز از وهم خالی نیست؛ زیرا که اطلاع بر عالم‌های الهی در حوصله عقل نگنجد، و این اندیشه ناقص ایشان از آنجاست که درین چیزهای عقلی هیچ چیز در حوصله اهل عقل نمی‌آید و حقایق موجودات که فی‌الواقع بتحقیق و وجود نامزدند، مراد از آن صورتهای معقوله داشتن که از حقیقت عاری‌اند بفکر مستقیم ارباب هدایت لایق ننماید؛ و آنچه در عالم عقل از تنگی میدان بتعلل درنیاید آنرا موجود نداشتن بهیچ وجه صواب نیاید، از: عرش و کرسی و لوح و قلم خاطر^(۲) حکمت آموزان مکتب عقل چه نقش درپذیرد؟

و آنکه گویند تعبیر از امور معقوله، به‌صور جسمیه کرده‌اند مستقیم نیست؛ زیرا که تعبیر، تفسیر و تعریف است و از صور جسمی به امور عقلی تعبیر توان کرد و صواب آید؛ زیرا که [شیخ] رئیس میفرماید که عقل به عمل محسوس را معقول تواند کرد؛ اما از امور معقوله تعبیر به صور جسمیه موافق قانون نیست، چه شیخ رئیس میفرماید که معقول در ذات خویش از شوائب ماده و لواحق آن بری است، و صور جسمی مادی باشد و بری از ماده را به مادی تعبیر نکنند؛ زیرا که تعبیر تفسیر است و تعریف و مودی^(۳) از آن رو که بخیال یا بحس دریا باند جزئی حقیقی باشد؛ و جزئی تعریف کلی عقلی^(۴) نشود.

و آنکه گویند که آنچه از احوال معاد باز مینمایند از: احوال بهشت، و دوزخ، و جویها، و مرغان، و درختان ترغیباتی است که عوام را بآنچه میلان طبایع ایشان بآنست مایل میسازند؛ این سخن [را] بهیچ وجه مستقیم نتوان داشت؛ چه کلیات حکم الهی که در نشأ ثانیة نسبت بنفوس بشری واقع میشود و احسان در حق نیکوکاران به بهشت دایمی و انتقام از بدکاران به دوزخ سرانجام خواهد یافت از آفرینش این دوسرای، هوشمند صاحب توفیق را آگاه‌تری میدهند و مثل این خلقت پر حکمت را بر مجرد ترغیب و ترهیب (یعنی بیم کردن) عوام فرود آوردن بر کجی رأی شاهدهی قوی است و به مجرد این مصلحت جزوی سراسر خبرهای آسمانی و نصوص قرآنی را که باثبات این دو خانه سرمدی وارد شده در پس پشت گذاشتن، رای درست و فکر صواب‌اندیش را لایق ننماید.

و آنکه گویند: در عالم علوی اشکال جسمانی صورت نبندد، این وقتی باشد که آن صورتهای از همه وجوه مساوی باین‌صورت باشند، و چنین نیست؛ بلکه آن صورتهای میوه‌ها و درختان و جویها

(۱) م: می‌کرد.

(۲) ب: لوح خاطر.

(۳) ب: و مادی.

(۴) ب: کلی و عقلی.

که در آن عالم است، لایق آن عالم از حضرت الهیت (۱) فیض می‌یابد؛ و همچنین سلاسل و اغلال بطوری که موافق حال آن عالم است وجود می‌گیرد و موافق بودن آن عالم با این عالم از همه وجوه بهیچ وجه لازم نیست.

بیشتر خلل و لغزش که قایلان این سخن را واقع شده، از آنست که ایشان را شادکامی عالم عقل چنان فریفته است که بکمال و جمال این عالم هیچ عالمی دیگر تصور نمی‌کنند؛ غافل از آنکه در فراخنای جلال الهی عالم‌ها موجود است، و در هر عالمی مقتضیات و لوازم خاص آن موجود و ثابت است، لوازم هر عالم را بعالم دیگر موافق نتوان ساخت. در عالمی که بهشت و دوزخ و میوه و درختان آن موجود است عالمی است و رای عالم عقل بطریقی که انبیاء - علیهم السلام - از آن خبر فرموده‌اند. این امور موجود است و موافق واقع است و فریفتگان خوشی و شادی صفای عقل چون مقتضیات عالم عقل را بآن موافق نمی‌یابند این چنین شك آوردن بتخمین را بیقین مبدل ساخته این نوع حقیقت‌های کلی الهی را برین نوع صورتهای جزئی فرود آوردند و مشکل آنکه خود را بآن آرام دادند و بشیفتگی عقل از دریافت سعادت هدایت محروم ماندند، و از دولت پیروی انبیاء بی بهره و به خسران ابدی گرفتار گشتند. و الحاصل هوشمند صاحب یقین را بصیرتی کامل باید که بمخیلات خطابی حقایق کلی الهی را مأول ندارد و بقیاس فکرهای ناقص دقایق حکمت‌های الهی را که در ضمن خلقت عالم‌ها مندرج است نسنجد.

الهی چشم بصیرت را روشنائی یقین بخش (۲) که از حقایق اشیاء بطریقی که مطابق حق و واقع باشد بهره‌مند تواند شد - اللهم اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك واحفظنا من وسواس النفس والشيطان بحرمة هادی الكل و صلی الله علیه و علی آله اجمعین « (۳).

* * *

مصنف اصل کتاب بعد از آنکه بیان کرد که این نوع مثال بر فلاسفه غیر اسلامی نسبت دارد گفت که این طایفه: **صایبه اولی** اند که به **عاذیمون و هرمس** که **شیث و ادريس** اند. علی نبینا و علیهما السلام - قایلند از انبیاء، و بدیگران نبیاء قایل نشده‌اند.

(۱) ب: الهیست.

(۲) ب: روشنائی بخش.

(۳) از صفحه ۵ سطر ۱۳ تا اینجا زاید بر متن عربی است و از ترجمه «صدرتر که» تلخیص

و نقل شده است.

[بخش اول]

[صابیان]

[مقدمهٔ دوم]

[در تقسیم اهل عالم]

و تقسیمی که ضبط این طوایف کند، آنست که بعضی گروه‌ها که نه بمحسوس قایلند و نه بمعقول : سوفسطائیه‌اند .

و بعضی قایلند به «محسوس» ، و به «معقول» قایل نیستند؛ و ایشان : طبیعیّه‌اند .
و بعضی قایلند به محسوس و به معقول، و بحدود و احکام قایل نیستند که فلاسفهٔ دهریه‌اند .
و بعضی قایلند به محسوس و معقول و حدود و احکام، و قایل بشریعت و اسلام نیستند که صابیه‌اند .

و بعضی [به] شریعت (۱) و اسلام قایلند، و بشریعت مصطفی قایل نیستند که مجوس‌اند، و یهود، و نصاری .
و بعضی به همه قایلند و بشریعت مصطفی - علیه الصلوٰه و السلام - قایلند ، و این طایفه مسلمانان اند .

چون از ذکر طایفه‌یی که به شرایع و ادیان قایلند فراغ حاصل شد، اکنون سخن از گروهی کوئیم که قایل بشرایع و ادیان نیستند و به رای خویش مستقل‌اند.

[مقدمه]

[صابئه — ه]

از آن جمله صابئه اند .

بیشتر ذکر کردیم که صَبُوة در مقابل: حنیفیه است .

و در لغت گویند: صبا الرجل؛ اذا مال وزاغ (یعنی مرد میل کرد)؛ و چون این طایفه از راه حق میل نمودند و کجی پیش گرفتند از طریقت: «انبیاء» ، ایشان را صابیه گفتند .

و گاه گفته میشود: صبا الرجل اذا عشق وهوى (یعنی عاشق شد و محبت ورزید مرد (۱)) .

و ایشان گفتند: الصبوة: هو الانحلال عن قيد الرجال؛

و مدار مذهب: صابیان بر تعصب روحانیان است ، چنانچه مدار مذهب.

حنفاء بر تعصب بشر جسمانی است.

و صابئه (۲) را مدعا بر آنست که مذهب ایشان اکتساب است .

(۱) م: ورزیدن مرد - ب: ورزید مرد.

(۲) «صابیه» : در زبانهای اروپائی این طایفه را ماندئیسْم Mandeism خوانند و این

نام به دسته از پیروان عقاید مختلف بشری زیر اطلاق میشود .

۱ - دسته ای از اعراب مشرك «مکه» که پیش از ظهور حضرت محمد - صلی الله علیه و سلم - در کیفیت عقاید مشرکانه ایشان تحول پیدا شده است و در ردیف یهود و نصاری در «قرآن» - ضمن سه آیت - درآمده اند . اجداد ایشان از جنوب عربستان (يمن) به حوالی مکه مهاجرت نمودند و بانتشار عقاید خود پرداختند .

۲ - صابیان حرانی (حرانیه) : که در بعضی از مآخذ بغلط «جربانیه» ضبط شده است . اینان بقایای مذهب یونانی و رومی اند که در شهر «حران» کنار رود فرات بجهت متعددی در مقابل کیش عیسوی مقاومت کردند و تا دوره اسلام باقی ماندند و چون از طرف «مأمون» - خلیفه عباسی - به پیروان آنها تکلیف شد که یکی از ادیان کتابی بپیوندند (بقیه پاورقی ذیل صفحه بعد)

و حنفاء را دعوی آنکه مذهب ایشان فطرت است .
 پس دعوت: صابیان با کتساب باشد، و دعوت حنفاء بفطرت .

کلمه « صابین » را برای خود برگزیدند - و اینان « صابئه » مذکور در کتاب: « ملل و نحل » شهرستانی هستند که درین کتاب بتفصیل از آنها بحث میشود .

۳- صابیان بین النهرین (عراق) که خود را از پیروان « یحیی بن زکریا معمدان » میدانند و به « مغتسله » معروف میباشند . اینان بقایای مذاهب « کلدانی » و « بابلی » قدیم اند که باقتضای عوامل تاریخی تغییر اسم و شکل داده اند .

باید دانست که صابیان از قدیم در جنوب عربستان و از جمله در « یمن » پیش از زمان سلطنت ملکه « سبا » نفوذ و اعتبار داشتند و بهرستش اجرام سماوی و کواکب آسمانی خاصه آفتاب میپرداختند و گویا پس از خرابی سد « مأرب » از یمن بسایر بلاد عرب مهاجرت کردند و عقاید خود را انتشار دادند و پیش از ظهور اسلام چنانکه گفته شد دسته از آنها در پیرامون مکه بسن میبردند .

از طایفه « مغتسله » در اردن و ، بین النهرین (کشور عراق) ، و ایران - در استان خوزستان - هنوز باقی هستند .

[باب اول]

اصحاب روحانیات

[مقدمه]

اصحاب روحانیات :

[روح—انی]

درین عبارت دولغت است:

روحانی بضم (رای مهمله) از: رُوح،

وروحانی بفتح (رای مهمله) از: رَوح.

[و «رُوح»، و «رَوح» متقارب‌اند] :

رُوح : جوهری معروف است،

و رَوح: صفت و حالت آن جوهر است، و بهر دولغت معنی نزدیک است.

[فصل اول]

[مذهب: أصحاب روحانیات]

و مذهب این طایفه آنست که عالم را صانعی است قادر^(۱) حکیم که پاک است از سمات حدثان .

و واجب است بر ما که بدانیم که عاجزیم از رسیدن [به] بزرگی او .
و نزدیکی نمیتوانیم یافت به حضرت او مگر بوسیلهٔ مقربان او که روحانیان اند که بجهوهر و فعل و حالت مقدس و مطهرند .

اما از جهت جوهر: پاک اند از مواد جسمانی و منزله از قوت های جسدانی ، و مبرا اند از حرکات [مکانی] و تغیرات زمانی؛ و مجبور اند بر طهارت ، و مخلوق شده اند بر تقدیس و تسبیح :
«لَا یَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ، وَ یَفْعَلُونَ مَا یَأْمُرُونَ» (یعنی بی فرمانی نکنند خدای را در چیزی که فرموده است حق تعالی ایشان را و میکنند چیزی که مأمورند بدان) (۲) ، و ما را بدیشان راهنمایی کردند معلّم [اول] ما : عاذیمون ، و هرمس .

پس بایشان تقرب کنیم ، و ایشان از باب والهة ما اند ، و ما را در حضرت رب الارباب شفاعت کنند .

پس بر ما واجب باشد که نفس های خود را از پلیدی شهوت های طبیعی پاک گردانیم ، و اخلاق خود را از علایق قوت های نفسانی و غضبی پاکیزه داریم تا میانهٔ ما و روحانیات مناسبتی حاصل آید تا در عرض حاجات به روحانیان توسل کنیم و احوال خود را برایشان عرض کنیم و در جمیع مهمات بدیشان روی آوریم تا روحانیان نزد خالق ما و خالق خود ما را شفاعت کنند . و این تمذیب و تطهیر ما را حاصل نشود مگر بکسب کردن ما و ریاضت و بازداشتن نفس خود از شهوات بد تا مدد خواستن از روحانیات میسر شود .

و مدد خواستن آنست که بتضرع و زاری متوجه دعاها شویم ، و نماز را برپای داریم ، و ادای زکوة کنیم ، و به روزه گرفتن و نگاهداشتن خود از خوردنیها و آشامیدنیها و ذبح قربانیها

(۱) فاطر .

(۲) قرآن ۶/۶۶

«سوختن بخورات [و تعزیم عزائم] نفس‌های ما را استمداد [و] استمداد (۱) از روحانیات حاصل شود ، بی‌واسطه ؛ بلکه [حکم] ما و حکم طایفه (۲) که به وحی فخر و هدایت یافته‌اند ، یکی باشد . گویند : انبیاء امثال ما اند در نوع ، و در بشریت ؛ چرا ما ایشان را پیروی کنیم ؟ ایشان راجه‌زیادتی است بر ما ؟ می‌خورند آنچه ما می‌خوریم ، و می‌نوشند آنچه ما می‌نوشیم ؛ «اگر بشری مانند خود را پیروی کنیم به زیانکاری فاحش مبتلا شویم» (۳) .

اما از جهت فعل :

گویند : «روحانیات» سبب‌ها و واسطه‌های ایجاد و خلقت آفریدگارند ، و بگردانیدن امور از حالی به حالی ، و متوجه ساختن مخلوقات از مبدأ به سوی کمال فرمان بردارند و از حضرت قدسی مدد می‌خواهند ، و فیض می‌رسانند بموجودات سفلی .

و از روحانیات بعضی مدبر : «سیارات سبعة» (۴) اند که «هفت کوکب» معروف اند در افلاک و آن افلاک هیکل‌های آن هفت سیاره‌اند (۵) ؛ و هر روحانی را «هیکلی» هست ، و هر «هیکلی» را «فلکی» که نسبت روحانی‌بآن (۶) هیکل نسبت روح است ببدن ، و آن روحانی رب او ، و مدبر او است . و هیکل‌ها را «رب» گویند ، و گاه «أب» خوانند ؛ و «عناصر» را «أمهات» گویند .

و «روحانیات» حرکت‌دهنده هر فلکی باشند به مقداری مخصوص که از آن حرکات انفعالات در «طبیاع» و «عناصر» پدید آید ؛ و از آن انفعالات ترکیبات و امتزاجات در مرکبات عناصر پیدا شود ؛ و قوای جسمانی در آن مرکبات حادث شود ، و نفوس روحانی نیز بآن مرکبات ، مرکب شود ، مانند ؛ انواع رستنی ، و انواع حیوانات .

و تأثیرات کلیه از : «روحانی‌کلی» حاصل شود ، و تأثیرات جزئی از : «روحانی جزئی» حاصل آید ؛ چنانچه باجنس باران ، فرشته‌بی‌مصاحب است ، و با هر قطره ، فرشته‌بی .

و بعضی [از] روحانیات (۷) مدبر آثار علوی‌اند که در هوا ظاهر است :

از آنها که از زمین بالا می‌رود و از هوا فرود می‌آید ؛ مانند : باران ، و برف ، و سرما ،

[و باد] .

(۱) ب: و استمداد.

(۲) ب: حکم ما و حکم طایفه.

(۳) در متن عربی این آیت مرقوم است : «ولئن اطعتم بشراً مثلكم انکم اذا لخاصرون» (قرآن ۲۴/۲۳).

(۴) م : سیاره سبعة .

(۵) اینجا عبارت مترجم اول مبهم و در این ترجمه عبارت غلط و اشتباه صریحی است که در فهم متن عربی روی داده است . ترجمه صحیح متن عربی این است : «و آن سیارات هیکل‌های این دسته از روحانیاتند» .

(۶) ب: با آن.

(۷) ب: از روحانیات.

وازانها که از آسمان فرود می‌آیند از : صواعق ، و شهاب^(۱)
 واز حوادثی که در هواست ؛ از : رعد و برق [وابر] و تگرگ ، و قوس قزح و ستاره‌های
 دم دار، و هاله ، و کاهکشان .

و حوادثی که در زمین پیدا میشود ؛ از : زلزل ، و آب‌ها ، و بخارها و غیر آن .
 و بعضی سبب‌ها ، و واسطه‌های قوت‌ها اند (۲) که سیر میکنند آن قوت‌ها در جمیع موجودات
 و «مدیرات هدایات» اند شایع (یعنی پراکنده) در جمیع کائنات؛ بمرتبه‌یی که هیچ موجود را خالی
 از قوت و هدایت نمی‌بینیم وقتی که آن موجود قابل این‌هر دو باشد .

وامّا از جهت صفت و حالت :

گویند: احوال «روحانیات» از : روح ، و ریحان ، و نعمت ، و لذت ، و راحت ، و بهجت ،
 (و فرح) و سرور در جوار رب الارباب چگونه مخفی باشد «نزد اولوالالباب» (۳) ؟
 و طعام و شراب ایشان تسبیح و تقدیس (یعنی بیاکی یاد کردن خدای را تعالی‌شانه) [و تمجید
 و تحمید] و تهلیل (یعنی کلمه لا اله الا الله گفتن) است .
 و الفت ایشان بذکر حق تعالی [و طاعت او] است ؛ و بعضی ایستاده‌اند ، و بعضی در رکوع ،
 و بعضی در سجود ، و تبدیل این احوال نخواهند ، از غایت خوشی و لذت ، بعضی در مقام فروتنی‌اند
 و چشم بالا نمی‌کنند ، و بعضی در مقام زاری‌اند و چشم پوشیده نواجد میکنند ، و بعضی آرام
 گرفته‌اند ، و بعضی در حرکت و تبیدن‌اند ، و بعضی کروی‌اند در عالم قبض ، و بعضی روحانی در عالم بسط :
 لا یصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون (۴).

(۱) م: شهب.

(۲) ب: واسطه‌ها و قوت‌ها اند.

(۳) جمله اخیر زاید بر متن عربی است .

(۴) قرآن ۶/۶۶.

[فصل دوم]

[مناظره میان صایبان، و حنفاء]

- و میانۀ صایبه و حنفاء «مناظره» ها و «بحث» ها در تفضیل : «روحانیان» بر «انبیاء» از صنف بشر واقع شده [است] ، و ما می آ [و] ریم آنرا بطریق سؤال و جواب که در آن فواید بسیار است.

صایبه گویند : «روحانیات» از لاشیء^(۱) پدید آمده اند ، نه از ماده و هیولی ، و تمام ایشان يك جوهرند بر يك و تیره ؛ و جوهر^(۲) این ها انوار محض است که بظلمت اصلاً امتزاج ندارد و از غایت نورانیت در نمی باید آنرا حس ، و بصر مشاهده آنرا نتوان کرد ؛ و از نهایت لطافت عقل اندر آن حیرانست ، و خیال را در آن مجال رسیدن محال .

و نوع انسان : مرکب است از عناصر اربعه (که آب و آتش و خاک و باد است) :

و ترکیب یافته از : «صورت» و «ماده» .

و «عناصر» ضد یکدیگرند^(۳) :

دوازده آن با هم ازدواج دارند ، و دوازدهم نفرت دارند .

و از ضد بودن اختلاف و هرج پیدا میشود ، و از ازدواج فساد و مرج^(۴) پدید می آید .

پس هر چه از لاشیء پدید آمده باشد ، مقابل پدید آمده ازشیء نتواند بود ؛

و «هیولی» و «ماده» منبع شر و فساد است^(۵) .

پس مرکب از هیولی و صورت در مرتبه ، چگونه مقابل تواند شد با آنچه از محض صورت

هستی یافته ؟

و ظلمت با نور چگونه مساوی باشد ؟

(۱) در این تعبیر نظر است زیرا عبارت عربی مؤلف چنین است : الروحانیات ابدعت ابداعاً لا من شیء ، و این هردو مترجم تعبیر « لا من شیء » را به « من لاشیء » تفسیر کردند و التقات بتفاوت بین بین این دو مفهوم ننمودند .

(۲) ب؛ و جواهر.

(۳) و عناصر بالطبع متضاد و مزدوج اند.

(۴) م؛ هرج.

(۵) و ماده و هیولی سنخ شر و منبع فساد است.

و محتاج به ازدواج ، [و] مضطر درهوت^(۱) خویش چگونه ترقی خواهد کرد به درجه آنچه مستغنی است ؟ (۲)

جواب-حنفاء گویند : ای طایفه صابیه ! وجود روحانی بچه کیفیت معلوم گردید و حال آن که حس را در آن مجال دریافت نیست ، و هیچ دلیلی شمارا رهبری نکرد ؟
صابیه گفتند : وجود روحانی و حالات آن از **عاذیمون** و **هرمس** که شیث^(۳) و **ادریس** اند - علیهما السلام - شناخته ایم .

حنفاء گویند : این سخن شکننده مذهب شماست ! زیرا که مذهب شما ترجیح : «روحانی» است ، بر «جسمانی» و نفی «متوسط بشری» (۴) ؛ و درین سخن به متوسط اعتراف نمودید . دیگر آن سخن شما که پدید آمده از «لاشیء» ، اشرف است از هتیی یافته از «شیء» مسلم نیست ؛ بلکه امر بعکس است ، چه جانب «روحانی» يك امر است ، و «جانب جسمانی» دو جهت است :

هم [جهت] روحانیت (۵) و هم جهت جسمانیت .

و از حیثیت روحانیت پدید آمده است به امر باری - تعالی شانه - ؛

و از حیثیت جسد پیدا شده است بخلق او - تعالی - پس در او دوا نراست : اثری «امری» و اثری «خلفی» : قولی ، و فعلی .

پس مساوی است با روحانیت به جهت روحانی ، و فاضل باشد بجهتی زاید خصوصاً که جهت خلقت در ماده انبیاء از جهت روحانیت ناقص نیست [؛ بلکه کامل و طاهر است] .

و غلطی^(۶) که شمارا واقع شده است از دو جهت است :

یکی آنکه بیان تفضیل را کوتاه ساختید^(۷) به : «روحانی مجرد» ، و «جسمانی مجرد» ، برضم کردن روحانی با آن .

(۱) ب و م : و محتاج به ازدواج مضطر در هویت خویش چگونه . اینجا باز اشتباهی برای مترجم اول و دوم روی داده است که عبارت متن عربی را مسخ ساخته است . عبارت شهرستانی این است : «والمحتاج الى الازدواج والمضطر في هوة الاختلاف كيف يرقى الى درجة المستغنى عنهما ؟» و این هر دو مترجم لفظ «هوة» را که بمعنی «گودی» و «مفاك» است «هویه» خوانده و هویت ترجمه کرده اند ! بنابراین ترجمه برین تقریب است : و محتاج باز ازدواج ، و مضطر در مفاك اختلاف چگونه به درجه بی نیازی از آنها ترقی خواهد کرد .

(۲) ب : مستغنی است از ازدواج .

(۳) م : و شیث .

(۴) م و ب : بر جسمانی و نفی متوسط بشری .

(۵) ب : هم جهت روحانیت .

(۶) و خطائی .

(۷) ب و م : تفصیل را کوتاه ساختند .

لیکن سخن در روحانی مجرد و جسمانی منضم باروحانی است ، و هیچ عاقل ، روحانی مجرد را بر منضم از روحانی و جسمانی فضل نهد (۱) ؛ زیرا که منضم از روحانی و جسمانی بطرف روحانی مساوی روحانی است ، و بطرفی دیگر بر او فضل دارد ، و فرض در صورتی است که دس نگیرد به ماده و لوازم آن ، و احکام تضاد و ازدواج را در آن ماده اثری نخواهد بود ؛ بلکه قوای مادی مستخدم قوای روحانی باشد و در هیچ امر نزاع نکند ؛ بلکه یاری ده باشد در اغراض قوای روحانی [به غرضی که برای آن ترکیب بوجود آمده ، و وحدت و بساطت از میان رفته است ؛ و این غرض تلخیص نفوس است که به ماده و لوازم آن آلوده شده ، و علایق موجب عوایق گشته است . کاش میدانستم چگونه لباس نیکو آدم زیبارا زشت میکنند و چگونه لفظ خوش آیند بمعنی مستقیم صدمه میزند؟ چه نیکو گفته است:] :

اذا المرء لم يدنس من اللوم عرْضه فكل رداء يرتديه جميل
وان هو لم يحمال على النفس ضيمها فليس الى حسن الثناء سبيل

و این بدان ماند که کسی مخیر میانۀ لفظ مجرد ، و معنی مجرد باشد ، و معنی را اختیار کند و چون به او گفته شود که در انتخاب معنی تنها ، و با الفاظی که متضمن معانی صحیح باشد مختراری [؟] درین صورت مثال واضح است که معنی لطیف در عبارتی بلیغتر ، خوبتر نماید از معنی مجرد . و دیگر آن که شائبوت را کمال و تمام میدانید و پس ، و ندانسته اید (۲) که نبوت کمالی است با تکمیل غیر ؛ آنچه در نظر شما آمد کمال مطلق آمد ، و تصور نکردید که کمالی است که مکمل غیر است ، و حکم کردید بشاوی میان دو کمال مطلقا روحانی ، و کمال نبوی . و ما میگوئیم : در نبوت کمالی است با (۳) تکمیل ، و شك نیست که کمالی با تکمیل افضل است از کمال مطلق .

صایه گویند : «نوع انسان» از غضب و شهوت خالی نیستند (۴) ، و این دوقوت بیهیمیت و سبیمیت (یعنی بحالت: حیوانی و درندگی) میکشد ، و نفس انسانی [را] با آنچه در طبیعت این دوقوت باشد رساند ؛ و از قوت : «شهوی» حرص و امل پیدا آید ، و از قوت : «غضب» کبر و حسد ، و دیگر اخلاق ذمیمه زاید .

(۱) م: نهد.

(۲) ب: میدانید پس ندانسته اید.

(۳) م: یا.

(۴) خالی نیست .

پس چگونه مانند باشند جمعی که باین نوع صفات از ذایل آلوده باشند با آنان که از پلیدی این چنین صفات پاک و از اوصاف حیوانیت مقدس باشند؟ نه غضب ایشان را بر حب جاه مایل و راغب سازد، و نه شهوات ایشان را بر دوستی لذات میل دهد؛ بلکه طبع های ایشان را موافقت و محبت جبلی است، و اتحاد و الفت جوهر ایشان را فطری؟

جواب - حنفاء گویند: این مقالطه در سخن نخستین شما است؛ چه بشریت را دو «نفس» است (۱):

«نفس حیوانی» و آنرا دو قوتست: غضب، و شهوت؛

و «نفس انسانی»، و آنرا نیز دو قوتست، علمی، و عملی.

و باین دو قوه که از خاصیت های نفس انسانی است، قادر است که تقسیم امور کند و اقسام را بر عقل عرض نماید.

و متوجه اقوال صدق شود و کذب را باز گذارد، و از افعال خیر را پیش گیرد، و شر را رد کند (۲).

و بقوت عملی اختیار کند از قوه غضبی خوبی های آنرا [که] شدت است و شجاعت و

حمیت؛ و بیدلی و خواری و نذالت بگذارد؛

و از قوت شهوی خلاصه آنرا که الفت گرفتن و دوستی ورزیدن و بذاذت (۳) است، فرا گیرد

و نقصان آنرا که شره و مهانت، و خساست است، بگذارد؛

و هر آینه باشد از سخت ترین مردم از روی حمیت بر دشمنان خود، [و] از رحیم ترین

مردمان از روی فروتنی و تواضع بر دوستان خود.

و چون شخص باین کمال رسد؛ هر آینه استخدام هر دو قوه و استعمال آن در جانب خیر کرده

باشد؛ پس ترقی کند از آن بسوی راهنمایی خلاق در تزکیه و پاک ساختن نفس ها از غلایق و آزاد

ساختن آنها از قید شهوت و غضب و رسانیدن آنها به حد کمال (۴).

و این ظاهر و روشن است که هر نفس شریف که پاک باشد، و این حالت داشته باشد، با وجود

معاندان با نفسی که از معاندان خالی باشد؛ برابر نتواند بود.

(۱) اینجا نیز عبارت هر دو مترجم (اول و دوم) مشوش است. عبارت عربی شهرستانی چنین است:

«وهذه المقالة مثل الاولى حذوا للعل بالثعل». یعنی: «این مقالطه درست مانند مقالطه در سخن نخستین شما است» و معلوم نیست منشأ اختلاف نسخه مغلوپی بوده است از متن شهرستانی و یا غلطی است که در دو نسخه ترجمه اول و دوم روی داده است، زیرا فرض اینکه مترجم اول و مترجم دوم این عبارت صریح و ساده را نفهمیده اند و نفهمیده چنین ترجمه کرده اند بعید بنظر میرسد.

(۲) ترجمه متن عربی برین تقریب است: از عقاید حق را بگیرد و باطل را باز گذارد و از

اقوال متوجه صدق شود و کذب را باز گذارد و از افعال خیر را پیش گیرد و شر را رد کند.

(۳) م: بدادت.

(۴) ب و م: بحال کمال.

و عنین (یعنی: نامرد) که مطلقا مردی ندارد و عاجز است در راندن شهوت؛ برابر باشد با مردی که زهد و رزد و بشقوی خود را نگاهدارد، با وجود قوت مردی؛ زیرا که آن شخص از جهت نامرد بودن پارساست، و این با قدرت شهوت پارسائی می‌ورزد.

و شرف و کمالی در نابودن این دوقوة نیست؛ بلکه کمال و شرافت در وجود این دو قوة است و زبون ساختن آن در خود (۱) بعقل.

پس نفوس پیغمبران (۲) همچون نفوس فرشتگان باشد در فطرت پاک، و بدین وجه شرکت ثابت شد. و فضل انبیاء به رام ساختن آن دوقوت و کار فرمودن در کارهای نیک است بر روحانیات که فرشتگانند.

صایه گویند: روحانیات صورتهای مجرده اند از مواد، و اگر فرض کنیم آنها را اشخاص، تعلق آنها به اشخاص تعلق تدبیر و تصرف باشد، نه تعلق امتزاج و مخالطت؛ و اشخاص (روحانیات) نورانی [بایا کل] باشند [همچنان که ذکر کردیم] - و مقصود ایشان از این مقدمه آنست که چون صورتهای مجرد (۳) باشند موجود باشند بالفعل، نه بالقوة، و کامل و تمام باشند [، نه ناقص]؛ و متوسط باید که کامل باشد تا دیگری را به کمال تواند رسانید.

و اما موجودات [بشری] صورتهای درموانند، و [هرگاه برای آن نفوسی فرض شود] نفوس ایشان با مزاجی است یا خارج از مزاج. و مقصود آنست که چون صور در مواد باشند، موجودات بالقوة باشند نه بالفعل [و ناقص باشند نه کامل]، و هر چه از قوت بفعل آید، آنرا مخرجی (یعنی بیرون آورده‌یی) باید که از قوت به فعل آورد، و مخرج از قوت به فعل واجب است که امری باشد که بالفعل حاصل باشد، و باید که غیر ذات چیزی باشد که از قوة به فعل آید؛ زیرا که آنچه بقوت باشد بذات خویش از قوت به فعل نیاید؛ بلکه غیری او را از قوت به فعل آورد، و روحانیات (۴) آنچه در جسمانیات بقوت است، به فعل می‌آورند؛ و محتاج با آنچه بسوی او احتیاج است برابر نباشد.

جواب - خنفاء گویند: این که گفتند که تمام روحانیات موجودات بالفعل اند - باطلاق مسلم نیست؛ زیرا که بعضی روحانیات موجود بالقوة اند و احتیاج دارند به یاری دهی و مخرجی تا از قوة به فعل آیند؛ زیرا که بر اصل مقرر صایان نفس را استعداد قبول هست از عقل، و عقل را [باهر چیزی] اعداد است، و فیض نسبت با هر چیز، و البته قبول بالقوة باشد، و اعداد بالفعل؛ زیرا که ترتیب در موجودات علوی ضروری است؛ و الا هیچ قاعده‌یی از قواعد علوم عقلی منظم نباشد پس در روحانیات در طر فی کمال باشد، و در طر فی نقصان؛ و این کلیه باطلاق نماند که هر روحانی کامل باشد، و هر جسمانی ناقص [از هر وجهی].

(۱) ب: ساختن در خود.

(۲) پس نفس پیامبر.

(۳) ب: صورتهای مجرد.

(۴) م: در روحانیات.

بلکه از جسمانیات بعضی آنست که کامل اند بالفعل ، و سایر نفوس در کمال بآن محتاج اند ؛ زیرا که در موجودات سفلی ترتب ناگزیر است ؛ و الاضوابط عقلی ملتئم نماند (۱) بلکه [چون ترتب ثابت شد] البته کمالی از جانی ، و نقصانی از جانی در جسمانیات هم محقق باشد ، پس هر جسمانی ناقص از جمیع وجوه نتواند بود .

صابیه گویند (۲) : چون از ما مسلم داشتید (۳) که این عالم جسمانی در مقابل آن عالم روحانی است ، و اختلاف در آنست که آنچه درین عالم هست آثار چیزی است که در آن عالم هست ؛ پس صورت های این عالم مثل آن عالم است ، و این دو عالم با هم چون شخص و سایه اند ؛ و چون در آن عالم اثبات موجودی از موجودات گردید که بالفعل کامل باشد تا سایر اوصاف از او صادر شود از حیثیت وجود و بواسطه او به کمال رسد ، واجب باشد که درین عالم نیز موجودی از موجودات بالفعل باشد و کامل تمام باشد که تعلم دیگر موجودات و وصول بکمال را اومصدر باشد .

حنفاء گویند (۴) : طریق مادر تعصب انبیاء و نیابت پیغمبران در صورتهای بشری طریق شماسست در اثبات ارباب «روحانی سماوی» ؛ و آن که هر مریوب محتاج است به : «ربی» که مدبر باشد او را ، و تمام محتاج رب الارباب [اند] (۵) .

و عجب آنکه **صابیه** گویند : اکثر «روحانیات» قابل و منفعل اند ، و [فاعل] کامل یکی است ؛ و از این رو بعضی بر آنند که ملائکه «اناث» اند (۶) و در قرآن از ایشان خبر میدهد :

[وَجْعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ اِنَاثًا] (۷) .

و چون فاعل کامل مطلق یکی باشد ؛ پس بجز آن یکی ، دیگران قابل اند (۸) . و حاجت دارند بآن که چیزی که در ایشان بقوت باشد به چیزی دیگر آنرا بفعل آورند :

(۱) ب : و گر نه قواعد عقلیه مستمر نباشد .

(۲) اینجا يك اشتباه بزرگی برای مترجم اول و دوم روی داده است که مطلب شهرستانی را کاملاً واژگونه نموده است و آن اینکه : در متن عربی بصورت «فاعل مضمَر» در دنبال گفتار حنفاء باین نحو تعبیر شده است : «قالت: واذا سلمت لنا ان هذا العالم.. الخ» و روشن است که فاعل مضمَر در «قالت» همان «حنفاء» اند و با این توجیه سرپای مطلب منطقی و درست می آید ولی مترجمان ضمیر مزبور را به «صابیه» باز گردانده اند و چنانکه میخوانیم بصراحت گفته اند : «صابیه گویند..» و با این اشتباه مهم چنانکه مشهود است یکسر مطلب منطقی و روشن مؤلف را مشوش و واژگونه و نامربوط ساخته اند و باید ترجمه می شد : حنفاء گویند

(۳) م و ب : داشتند .

(۴) اینجا در متن عربی با ضمیر مستتر در «قالوا» از دنبال کنندگان مطلب تعبیر شده است و مترجمان آنرا (ظاهر) ساخته اند ولی باکی ندارد زیرا گویندگان مطلب همان «حنفاء» میباشد .

(۵) ب : رب الارباب اند .

(۶) ب : ملائکه «ارباب» اند .

(۷) قرآن ۱۹/۴۳ .

(۸) م : قابل اند - ب : قابل اند .

و همچنین میگوئیم ما در موجودات سفلی از نفوس بشری که تمام را قابلیت آن هست که بواسطه علم و عمل بکمال رسند، و محتاج اند به مخرجی (یعنی: برآمدگی (۱) راهنمای) که آنچه در ایشان بقوت باشد، بفعل رساند؛ و این مخرج «نبی» و «رسول» است - صلی الله علیه و سلم - و آنکه امری را از قوت بفعل رساند، روانیست که امری باشد بالقوه و محتاج؛ زیرا که آنچه متحقق بالفعل نباشد از زوی وجود، بیرون نمی آورد غیر را از قوت بسوی فعل؛ زیرا که بیضه بیضه را از آنچه در او بقوتست به فعل نمی تواند رسانید؛ بلکه مرغ بیضه را بمرتبه پرنده گی تواند رسانید. و این جواب مانند میشود به جواب اول از یک وجه - و در آن فایده دیگر هم هست که نزد **حنفاء**: هیچ معقولی، معقول نتواند بود تا آنرا «مثالی» در محسوس نباشد؛ والا تمخیل موهوم باشد و محسوس محسوس نباشد تا آنکه او را مثالی در معقول روشن نشود؛ والا سرایی معدوم باشد. و چون این قاعده مقرر شد، هر که اثبات عالمی روحانی کند، و در آن عالم اثبات مدبری کامل که موجود باشد بالفعل و فعل آن بیرون آوردن موجودات باشد از قوه به فعل به فیضان «صور» بر موجودات و رسانیدن آن به یک برسبیل استحقاق؛ پس بضرورت لازم آید که اثبات عالم جسمانی کند، و اثبات مدبری کامل موجود بالفعل کند از جنس آن عالم که فعل آن بیرون آوردن موجودات باشد از قوت بفعل.

و «مدبر» را در عالم ارواح، «روح اول» گویند بر مذهب: **صابیه**.

و «مدبر» را درین عالم «رسول» گویند بر مذهب: **حنفاء**.

و میانه «رسول»، و «روح» مناسبتی و ملاقاتی عقلی هست؛ پس «روح اول» مصدر باشد، و «رسول» مظهر.

و میانه رسول و دیگر افراد بشری مناسبت و ملاقاتی حسی هست؛ پس «رسول» مؤدی باشد، و «بشر» قابل.



صابیه گویند: جسمانیات مرکب اند از «ماده»، و «صورت»، [و] «ماده» را طبیعت عدمی است.

و چون از اسباب شر و فساد و سفه و جهل تفحص کنیم - غیر از «ماده» و «عدم» سبب آن نتواند بود؛ و هر دو محل بر آمدن شر است.

و «روحانیات» مرکب از: «ماده» و «صورت» نیستند؛ بلکه صورت (۲) مجردند، و صورت را طبیعتی وجودی است.

و چون از اسباب خیر، و صلاح، [و حکمت، و علم] - تفتیش (۳) کنیم؛ غیر از صورت سببی ندارد. و آن منبع خیر است؛ پس چگونه چیزی که مشتمل اصل شر است مانند شود به

(۱) ب: مرشدی.

(۲) ب: صور.

(۳) ب: و چون از اسباب خیر و صلاح و حکمت و علم بحث کنیم؛ واضح همین است.

چیزی که مشتمل اصل خیر است ؟

جواب - حنفاء گویند : این که گفتید شما که «ماده» سبب شر است ، مسلم نیست ؛ زیرا که بعضی ماده‌ها سبب تمام صورت‌هاست ، چون «هیولی اولی» و «عنصر اول» ؛ چنانچه قدمای «فلاسفه» بر آنند که وجود آن پیش از وجود عقل است .

و بر تقدیر تسلیم مرکب از ماده و صورت بر طریق تمثیل مرکب از «جواز» و «وجوب» است ؛ زیرا که جواز عدمی است ، و غیر از وجود باری - تعالی - تمام موجودات جایز بذات است ، و واجب بغیر ؛ پس اصل شر ملاقی سایر موجودات باشد (غیر از باری تعالی) .

[گویند] : و اگر تمام مقدمات شمارا مسلم انگاریم ، نزد ما آنستکه صورتهای نفوس بشری - خاصه صور نفوس (مطهر) انبیاء - موجود بود پیش از ماده‌ها ، چنانچه بسیاری از حکماء اثبات مردمان سرمدی کرده‌اند ؛ و آن نفوس مجرد^(۱) اند که موجود شده‌اند مثل : سایه در حوالی عرش^(۲) و به تسبیح و تهلیل مشغولند ، و اصل خیر و مبدأ خیر و مبدأ وجود آنهاست ؛ لیکن چون صور بشری را لباس ماده در پوشانیدند ، بطبیعت دست در زدند و ماده دام ابتلای آنها شد و «واهب اول» (به رحمت متوجه حال آن مبتلاهای دام شد و) یکی را از عالم خود بسوی ایشان برانگیخت و لباس ماده در روی پوشانید تا آن صورتهارا از دام خلاص سازد ؛ نه آنکه آن يك فرد دست در زدند به ماده و به شبکه در آویزد و بآزار فساد متدنس (یعنی پلید) شود .

و باین معنی است اشارت **حکمای هند** : از روی رموز به «حمامه مطوقه» (یعنی کبوتر طوق دار) و دیگر کبوتران که در دام افتاده بودند .

دیگر گویند **حنفاء** : ای گروه **صابیه** ! شما همیشه تشنیه می‌کنید به ماده بر ما و به لوازم آن ما را سرزنش می‌مائید ، مادام که بتفصیل در آن باب سخن نکشیم از تشنیه شما خلاص نمی‌شویم . پس می‌گوئیم که نفوس بشری خصوصاً نفوس : «نبوی» از آن رو که نفوس اند مفارق «ماده» اند ، و مشارک نفوس روحانی اند ، یا مشارکتی نوعی که تمیز بامور «عرضی» باشد ، یا مشارکتی جنسی که تمیز بفصول و امور ذاتی باشد ، و بر نفوس روحانی زیادتی یافتند با اقتران «بدن» و [بابه] «ماده» ، و آن نفوس را نقصانی نرسید از اقتران بدن ؛ بلکه کمال یافت بآنچه لوازم بدن راست و آن امور جسدانی منشاء استفاده عملی چند صالح و خلقی چند فاضل گشت که در آن عالم متجسد شود بعلوم جزئی (شریفه) و اعمال خلقیه (مرضیه) .

و این اقتران سبب صلاح و خیر باشد ، لاجرم از لازم آمدن محذوری که شمارا مدعی است ، ایمن باشیم .

صابیه گویند : «روحانیات» : نورانی ، علوی ، لطیف‌اند ، و «جسمانیات» : ظلمانی ،

(۱) ب : و آن صور مجرده که .

(۲) و آن صبور مجرده‌اند که موجود شداند قبل از عقل مانند سایه حول عرش .

سفلی کثیف‌اند، [پس] چگونه برابر باشند و اعتبار در شرف و فضیلت : بذات [اشیاء] ، و صفات ، مرکرها ، و محال‌ها^(۱) تواند بود ؟

و «عالم روحانیات» «علو» است از روی نورانیت ، ولطافت .

و «عالم جسمانیات» «سفل» است از روی ظلمت و کثافت .

و هر دو عالم متقابل‌اند ، [و] کمال علوی راست ، نه سفلی را .

و صفات نیز متقابل‌اند ، [و] فضیلت نور راست ، نه ظلمت را .

جواب - حنفاء گویند : ما مسلمند داریم که «روحانیات» همه نورانی‌اند ، و باشما موافقت

نکنیم که شرف جانب علو راست . و [اصلاً] مسأله نکنیم با شما که اعتبار در شرف ذوات اشیاء را باشد . و بیان این مقدمات [ثلاثه] برماست .

اما مقدمه اول :

حنفاء گویند : **صایبه** را که بر همه «روحانیات» بمساوات در شرف حکم کردید و

ترتیب مراتب که لازم می‌آورد تضاد بعضی را از اعتبار انداختید با آنکه قابل باشید که در همه

موجودات جسمانی و روحانی تضاد و ترتیب هست ؛ هر آینه از تفاوت در جانب روحانی غافل

باشید با وجود آنکه طایفه‌یی تعبیر از غیر جسمانی به روحانی کنند و شیاطین و ابلیسان [وارا کنه] را

از جمله روحانیات دارند . و طایفه‌یی که انبیا : «جن» کنند ، جن را از جمله : «روحانیات»

شمرند ؛ و از «جن» بعضی مسلمان^(۲) اند ، و بعضی ظالم . و طایفه‌یی مخلوق از روح را روحانی

گویند ؛ پس بعضی از ارواح خیرند ، و بعضی شریر ، و بی‌شبهه ارواح خبیثه ضد ارواح طیبه

باشد ؛ پس درین صورت در هر دو جنس تضاد و تناقض [بین طرفین] لازم آید .

و دعوی آنکه تمام روحانیات نورانی‌اند ، مسلم نباشد .

[بلی] و ما طایفه **حنفاء** گوئیم که روح حاصل است بامر حضرت باری - تعالی - و بر مقتضای

امر کریم او باقی است ؛ پس هر که امر خدا را - عزوجل - مطیع‌تر ، و بدپیغمبری رسل او

صادق‌تر ، روحانیت در او بیشتر و روح بر او غالب‌تر باشد ؛ و هر که بامر حق - تعالی - منکر‌تر و

بشریعت رسل کاذب‌تر ، شیطنت بر وی غالب‌تر باشد .

اینست قاعده معتبر مادر روحانیات ؛ پس هیچ روحانی در روحانیات غالب‌تر از ذات مطهر

«انبیاء» [و رسل] - علیهم السلام - نتواند بود .

اما آنکه گفتید^(۳) که شرف مر «علو» راست ، اگر مراد شما جهت «علو» است بما عالی

درجهت باشد که از روی : [رتبه و علم و] ذات [و طبیعت] سافل باشد ؛ و بسیار سافل درجهت باشد

(۱) کلمه «محال» خود جمع است و مسلماً لفظ «ها» در این جا غلط و ظاهر آغفتلی

است از ناسخان .

(۲) م و ب : مسلمانان اند .

(۳) م و ب : گفتند .

که در رتبه و فضیلت و ذات [وطبیعت] عالی باشد .

اما قول شما که اعتبار در شرف ذوات [اشیاء] وصفات و محل^(۱) [ها و مراکز] را باشد ، این حق نیست ؛ و مذهب شیطانست که او نظر بسوی ذات خود ، ذات آدم - علیه السلام - کرد ، ذات خود را فضل نهاد زیرا که از آتش مخلوق بود که علوی نورانی است ، بر ذات آدم - علیه السلام - که اواز گل مخلوق است که [سفلی ظلمانی است]^(۲) ؛ بلکه اعتبار در شرف به امر است و قبول امر الهی .

هر که قبول اوامر الهی را مستعدتر و حکم ربانی را مطیع تر و بتقدیر رحمانی راضی تر ، شریفتر ؛ و هر که بخلاف این باشد ، او دورتر و خسیس تر و خبیث تر باشد ؛ زیرا که فیض^(۳) عطای روح بامر باری - تعالی - واقع شده است - چنانچه فرمود : **قل الروح من امر ربي** (۴) (بگو ای محمد که روح از امر پروردگار من است) ؛ و به روح آدمی زاد را حیات حقیقی میسر گردد ، و بحیات مستعد عقل غربزی باشد ، و بمقل فضیلت ها کسب کند ، و از صفات بد ، دوری جوید .
و هر که قبول امر باری - تعالی - نکند ، نه روح است او را ، و نه حیات ، و نه عقل ، و نه فضیلت ، و نه شرف .

* * *

صایبه گویند : «روحانیات» بر «جسمانیات» فضیلت دارند به [دقوق] علم ، و عمل . اما «علم» : انکار نتوان کرد احاطه ایشان را با مورغیایی که از ما پوشیده است و اطلاع ایشان بر احوال آینده که بر ما جاری شود ؛ و دیگر علوم ایشان کلی است و فعلی ، و علوم جسمانیات جزئی [و] انفعالی ، و علوم ایشان فطری است ، و علوم جسمانیات کسبی^(۵) . ازین وجوه ایشان را شرف باشد بر جسمانیات .

و اما «عمل» : منکر نتوان شد دوام طاعت و عبادت ایشان را . [**یسبّحون اللیل والنهار لا یفترون**]^(۶) و آن که شب و روز بتسبیح و تهلیل مداومت نمایند ، و لحظه ای از آن نیارامند ، و کلال و ملال ایشان را از دوام پرستش و اعمال مانع نیاید ؛ پس ازین جهت شرف ایشان را ثابت باشد ؛ بخلاف جسمانیات که حال ایشان چنین نیست .
حنفاء بدو جواب شبهه ایشان دفع کنند :

(۱) ب: محال .

(۲) ب : آدم علیه السلام کرد ذات آدم علیه السلام که او از گل مخلوق که سفلی ظلمانی است بلکه .

(۳) ب : باشد که فیض .

(۴) قرآن ۸۵/۱۷

(۵) ازهر : علوم ایشان کلی ، و علوم جسمانیات جزئی است ؛ و علوم ایشان فعلی ،

و علوم جسمانیات انفعالی است ؛ و علوم ایشان فطری ، و علوم جسمانیات کسبی است .

(۶) قرآن ۲۰/۲۱ .

یکی آنکه در علوم؛ «انبیاء»، و «روحانیات» برابرند، و ثابت [کنند] افزونی^(۱) در جانب انبیاء - علیهم السلام.

دوم آنکه ثبوت شرف در غیر علم و عمل بیان کنیم.

اما اول؛ گویند: علوم: «انبیاء» - علیهم السلام - کلی و جزئی، [و] فعلی، و افعالی، [و] فطری، و کسبی است؛ از آن رو که عقول کامله ایشان بملاحظه و تکرستن در غیب مشغول میشود، و از عالم شهادت روی میگرداند ایشان را بیک دفعه فطرت علوم کلیه حاصل میشود، و چون عالم شهادت را ملاحظه میفرمایند^(۲)، علوم جزئی حاصل میشود از روی کسب بواسطه حواس بر ترتیب و تدریج؛ پس چنانچه انسان را علوم نظری هست که آن معقولات است، و علوم دیگر حاصل بحواس هست که آن محسوسات است؛ پس عالم معقولات نسبت با انبیاء - علیهم السلام - همچو عالم محسوسات است نسبت با سایر مردمان؛ پس علوم نظریه ما نسبت به انبیاء فطریات است و بنظریات ایشان ما اصلاً نمیتوانیم رسید؛ [بلکه محسوسات ما مکتب است، برای ایشان و برای ما به کواصب جوارح (یعنی: جوارح حواس)] .

و مزاجهای انبیاء - مزاجهای نفسانی است، و نفسهای ایشان، و نفسهای عقلی، و عقلهای ایشان عقول امری فطری است. اگر در بعضی اوقات ایشان را حجابی واقع میشود، از جهت موافقت کردن نفوس ایشان است با ما تا ما تزکیه عقول و تصفیه ذهنها و نفسهای خود کنیم، و الا درجات ایشان از آن بلندتر است که قدرت ما بر آن تواند برآمد.

و اما ثانی؛ در نفوس انبیاء - علیهم السلام - گویند که عجبت آنکه باین علوم کامل بهجت و خوشحالی نکنند، و تسلیم را بر بصیرت اختیار کنند، و عجز را بر قدرت و بیزار شدن از قدرت را بر قدرت افزونی دهند، و فطرت را بر کسب کردن غالب دانند؛ و گویند^(۳) ما ادری ما یفعل بی ولا بکم^(۴) (یعنی: نمیدانم که چه کرده شود با من، و نه با شما)، [را بر:] «انما

او تیتة علی علم عندی (یعنی جز این نیست که داده شدم آنرا برداشتی که نزد من است) برگزینند [و]^(۵).

و میدانند بیقین کامل که روحانیات، و ملائکه بتمام، اگر چه بکمال خویش رسند در

(۱) ب: ثابت کنند افزونی.

(۲) م: میفرماید.

(۳) کلمه «گویند» بحکم سیاق و نیز بر طبق اصل عربی زاید مینماید. و عبارت عربی چنین است: «و: ما ادری ما یفعل بی ولا بکم، علی: انما او تیتة علی علم» و باید چنین معنی شود: «و گفتن: «ما ادری ما یفعل بی ولا بکم» را بر: «انما او تیتة علی علم» برگزینند».

(۴) قرآن ۹/۴۹

(۵) قرآن ۷۷/۲۸

علم، ایشان را محلی معین در دانش خواهد بود؛ زیرا که آنچه در علم الهی است آنرا احاطه نتوانند کرد؛ و آنچه از سرحد مرتبه ایشان بگذرد از علوم غیر متناهی بتسلیم و تصدیق آن فرمان میبرند؛ [و «نحنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ»^(۱)] کمال حال ایشان نیست؛ بلکه: «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» کمال است^(۲).

و چون غایت علوم این درجه باشد؛ پس نهایت اقدام «ملائکه» و «روحانیین» بدایت قدمهای «انبیاء» و «رسل» باشد؛ [«قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ»]^(۳)؛ پس عالم روحانیات بنسبت با انبیاء - علیهم السلام - شهادت باشد، و بنسبت^(۴) با ما غیب، و عالم بشر جسمانی نسبت با ما شهادت است [و بنسبت با ایشان غیب].
[و خدای تعالی است که «يَعْلَمُ السِّرَّ وَ اخْفَى»]^(۵).

حنفاء گویند: آنکه بدانند که نمیدانند به تمامی علم رسیده است، و آنرا احاطه نموده؛ و کسی که معترف شد بعجز از ادای شکر، تمامی شکر را ادا کرد.

صایبه گویند: روحانیات را قوت تصریف اجسام و تقلیب اجرام است، و قوتی که ایشان راست از جنس قوتهای مزاجی نیست که کلال و سستی آنرا عارض شود، و نباه گردد؛ ولیکن قوتهای روحانی، بخاصیت جسمانی مشابه^(۶) تر افتاده است، «بلکه در قوتهای روحانی امور دشواریهاست که طبیعت در آن تصرف نمیتواند کرد،»^(۷) و ازین جهت دانه لطیف از رستنی در ابتدای برآمدن منک را شکافته بیرون می آید، و این تصریف عجیب از اثر قوتهای آسمانی است که بقوت نباتی فایض شده والا قوت مزاجی ازین تأثیر قاصر است، لاجرم قوت تصرف روحانیات بانواع در اجسام واقع است: بلاها بجنبانیدن آن قوت می رزد، و ابرها بتصرف آن قوت پدید می آید، و میرود، و همچنین زلزلهها واقع میشود - در جبال و غیر آن - و حوادث را اگرچه اسباب جزئی هست، اما در آخر بقوتهای سماوی مستند میشود، و مثل این قوت در جسمانیات موجود نیست.

جواب: حنفاء گویند که روشن ساختن مقصود ما را در دفع این شبهه موقوف است بر بیان قوتها بتفصیل [و تجنیس آن]؛ گوئیم: قوتها قسمت یافته است به: «معدنی»، و

(۱) و (۲) قرآن ۳۱/۳۰/۲

(۳) قرآن ۶۵/۲۷

(۴) ب: نسبت.

(۵) قرآن ۶/۲۰

(۶) ب: متشابه.

(۷) جملات داخل گیومه در سطر ۱۴ و ۱۵ زاید بر متن عربی است.

«نباتی»، «د قوت‌های حیوانی»، «د قوت‌های انسانی»، «د قوای ملکی»، «د قوت‌های روحانی»، «د قوت‌های نبوی ربانی».

«انسان» جامع است مجموع این قوت‌ها را، و افراد کمال^(۱) نبوی برین قوت‌ها افزونی دارد^(۲) بخاس بودن بقوت‌های ربانی، و معانی الهی.

پس ما اولاً وجه ترکیب انسان، و [وجه] ترتیب قوت‌ها در آن ذکر میکنیم؛ بعد از آن ترکیب بشریت که در مواد کمال انبیاء - علیهم‌السلام - مرتب شده، و ترتیب قوت‌های ایشان را واضح میگردانیم؛ بعد^(۳) از آن مقابله اجزای: «روحانی»، «جسمانی» [را] مقرر میسازیم. اما شخص انسان: مرکب است از: «چهار ارکان»: خاک، و آب، و هوا، و آتش - که طبایع چهارگانه از: خشکی، و نری، و گرمی، و سردی از آن ارکان پیدا شده [است]: و در آن اجزای انسان [از] سه نفس ترکیب یافته:

اول: نفس نباتی: که خاصیت آن: روئیدن و غذا گرفتن، و زائیدن مانند است.

دوم: نفس حیوانی: که خاصیت آن: حس، و حرکت باراده است.

سیوم: نفس انسانی: و خاصیت آن: تمیز، و تفکر است، و تعبیر از آنچه تفکر کند.

و وجود نفس نباتی^(۴) از «ارکان» است، و «طبایع» آن و بقای آن به «ارکان» است، و طلب مددش نیز [از] ارکان^(۵).

و وجود نفس دوم: از «افلاک» است، و حرکات و بقای آن از افلاک و طلب مدد نیز از آن.

و وجود نفس انسانی: از عقول محض است، و روحانی صرف، و استمدادش نیز از آن.

و «نفس نباتی»^(۶) بطبع طالب غذاست؛ و «نفس حیوانی» طلب غذا میکند بحس؛ و «نفس انسانی» طلب غذا میکند باختیار و بعقل.

و هر نفسی را محلی مقرر است:

و محل «نفس نباتی» جگر است، و مبدأ نشوونمای او از آنست؛ و از این روح حکمت الهی

رگ‌ها در آن جا آماده ساخته تا غذا از آن باطراف رسد.

و محل «نفس حیوانی» دل است، و از اوست مبدأ تدبیر حس و حرکت؛ و ازین رو گشاده‌اند

در آن رگ‌ها را بسوی دماغ تا از حرارت دل حصه‌یی بدماغ برسد و سردی دماغ را بحال اعتدال

(۱) ت: کمالی.

(۲) و انسانیت نبوی برین قوت‌ها فضیلت دارد.

(۳) ب: و بعد.

(۴) نفس اولی.

(۵) ب: نیز از ارکان.

(۶) م: انسانی.

آورد - وائر اعتدال از دماغ بدل فرود آید - اثری که بآن تدبیر حرکت تواند کرد .
 ومحل « قوه انسانی » وتصریف و تدبیر آن دماغ است ، و آن مبدأ فکر، وتعبیر است ،
 واز دماغ گشاده شده است درهای حواس (۱) بآنچه محاذی آن (۲) عالم است ، و گشاده شده است
 برای او درهای مشاعر بآنچه محاذی این (۳) عالم است .

واینجا سه عضو است که مددکار است و ناچار است از آن :

« معده » مددکار « جگر » است به غذا ، و « مَشش » مدد « دل » است به ترویج (۴) هوا ، و
 رگها که متصل دل است مدد دماغ است به حرارت .

پس ترکیب انسانی اشرف ترکیبها تواند بود ؛ زیرا که جامع آثار عالم جسمانی وعالم
 روحانی است ؛ وقوتهای شریفه آن بکاملترین وجهی ترتیب یافته ؛ [است]

پس انسان مجمع آثار دو عالم است ، و هرچه در عالم پراکنده است ، آن همه در پیکر
 انسان جمع است ؛ و آنچه در شخص انسان درج یافته - از خاصیت اجتماع آن - در تمام عالم
 نیست ؛ زیرا که اجتماع وترکیب را خاصیتی است که در اجزای متفرقه نتواند بود . و از
 خاصیت سکنجین (۵) و آثار صلاحی که در آنست و آن در سر که وشکر نیست میتوان دریافت که
 آثار اجتماع دیگر است ، و آثار مفردات دیگر ، وهمچنین است حکم در هر مزاجی .
 اینست حکم ترکیب بدن وترتیب قوتهای خاصه بآن .

اما وجه اتصال نفس ببدن وترتیب قوتهای خاصه بآن ، از آنها که متصل این عالم است و
 متصل آن عالم :

بدان که « نفس انسانی » جوهری است که آن اصل قوتهای : محرکه ، ومدرکه ، و
 حافظ مزاج است ؛ ونفس انسانی امت که شخص را به اراده متحرک میدارد بجهانی که میل
 طبیعت بآن نباشد ، ونفس در اجزای انسانی متصرف است ، و در جمیع آن تصرف میکند ، و
 مزاجش را از انحلال (۶) محافظت مینماید و درک میکند بمشاعری که در اوست (یعنی : بحواس
 خمس دریافتنیها (۷) را) ؛ پس بقوت : « باصره » ادراک میکند رنگها وشکلها را ؛ و بقوت :

(۱) م : احساسات .

(۲) این عالم .

(۳) آن .

(۴) م وب : به رواج دادن هوا . - کلمه « ترویج » را که در متن عربی وهم در متن ترجمه

اول آمده و درست هم هست مترجم دوم « ترویج » خوانده و غلطی مرتکب شده و آن
 را به « رواج دادن » ترجمه کرده است .

(۵) م وب : خاصیت شکر و سرکه وسکنجین .

(۶) م : آن حلال - ب : انحلال .

(۷) ب : دریافتها .

« سامعه » آوازاها و سخنان را درمی یابد ؛ و بقوت : « شامه » بویها ؛ و بقوت : « ذائقه » چشیدنیها ؛ و درك مینماید ؛ و بقوت : « لامسه » لمس کردنیها را درمی یابد .

و مر نفس را قوتهای فرعی است که در اعضای بدن پراکنده است که چون بعضوی از اعضا احساس کند امری را یا تخیل و توهم کند یا بشهوت یا بغضب متوجه آن شود ؛ و بعلاقه بی که میانۀ نفس انسانی و این قوتهای فرعی است ، ازین نفس هیتی پیدا شود که آنرا تعقل کند ، و نفس انسانی را ادراك است ، و [قوه] تحريك .

اما « ادراك » بآن تواند بود که مثال آنچه ادراك کند در ذات دریا بنده متمثل و مرتسم باشد ، بی آنکه مابین او باشد ؛ و این مثال گاه باشد که مثال صورت شیء باشد ، و گاه مثال حقیقت آن . و مثال صورت شیء « آن باشد که محسوس و مرتسم باشد در قوه باصره ؛ و گاه باشد که غواشی غریبه (یعنی : چیزهای پوشنده غریب) (۱) او را پیوشد از ماهیت (۲) که اگر زایل گردد آن غواشی در کنه ماهیت آن اثر نکند ؛ مثل : آبن ، و وضع ، و کیف ، و کم معین که اگر توهم کنیم که آن امور مبدل شود بغیر آن در ماهیت آن مدرك هیچ تأثیر نکند ، و « حس » انسان آن امور را از آنرو که مغمور است در عوارضی (۳) که بسبب ماده باو لاحق شده در میتواند یافت (۴) ؛ و مجرد از ماده دریابد ، الا بعلاقه وضعی که میانۀ حس و ماده هست .

دیگر « خیال باطن » (۵) متخیل میسازد [آنرا] باین عوارض ، و خیال را قوه تجرید مطلق از عوارض نیست ؛ لیکن از علاقۀ وضعی که با درك حس ناماق دارد تجرید تواند کرد ، و خیال را قوت بر آمدن بصورت اشیاء هست با غیبیوبۀ حامل آن ، و نزد خیال مثال عوارض حاضر شود ، نه نفس عوارض . دیگر فکر عقلی اشیاء را مجرد میگرداند از عوارض ؛ و ماهیت و حقیقت آنرا بر عقل عرض میکند ، و مثال حقیقت آن در عقل مرتسم میشود تا آنکه چنان نماید که در محسوس عملی میکند که آنرا معقول میگرداند .

اما اشیائی که - در ذات خویش - عاری اند از شوائب ماده ، منزله اند از عوارض غریبه ؛ به ذات معقول توانند [شد] (۶) و عقل را در ادراك آن حاجت بعمل نباشد ؛ پس این صنف را عقل دریابد [بی] مثالی (۷) که از آن در عقل متمثل شود ، و بی ماهیتی که از عوارض مجرد گرداند ،

(۱) ظاهراً مراد از « غواشی غریبه » عوارض خارج و بیگانه از ماهیات و حقایق محسوسات است ، نه « پوشنده های عجیب و غریب » .

(۲) این عبارت در جای خود قرار نگرفته و معنی مراد را مغشوش ساخته است و باید عبارت چنین می بود : « و گاه باشد که غواشی غریبه از ماهیت او را پیوشد » و عبارت کلامی عبارت « از ماهیت » متعلق و قید « غواشی غریبه » است نه متعلق به فعل « پیوشد » (۳) ب : عوارض .

(۴) ب : در میتواند دریافت .

(۵) ت : خیال باطن .

(۶) ب : تواند شد .

(۷) ب : بی مثالی .

و دریافت این مدرکات بفکر و عقل نتواند بود؛ مگر دلیل و برهانی^(۱) دلالت کند ما را بر آن و رهنمونی نماید.

و گاه باشد که «عقل انسانی» عالم «عقل فعال» را ملاحظه نماید^(۲) و صورتهای مجردة معقوله که از علایق مادی^(۳) و عوارض غریبه بری باشد در آن مرتسم شود؛ پس خیال بمثل^(۴) آن بشتابد و در صورت خیالی متمثل دارد که مناسب عالم حواس باشد؛ و این مثال از خیال بجانب: «حس مشترك» منحدر شود و بمرتبه‌یی رسد که گوئیا مشاهده کرده شده است در ناحیتی یا جهتی^(۵)، و درین صورت گویا عقل، معقول را محسوس گردانیده، و این حالت وقتی وجود گیرد که حواس از کار خود بازماند، و مشاعر از جنبش بایستد، و این در خواب باشد نسبت با جماعتی، و در بیداری نسبت بجماعتی از ابرار و اصفیاء.

و این شمه‌یی است از عجایب دقیق‌های خاصیت‌ها که درین ترکیب انسانی و دیعت نهاده شده، و در غیر این ترکیب مثل این نوع لطیفها موجود نتواند بود.

باز آمدم^(۶) بر سر ترتیب قوتها و تعیین^(۷) محل‌های آن:

اما قوتهائی که تعلق ببدن دارد و آلات مشاعر جواهر انسانی است:

اول: «حس مشترك» است که معروف است به «بنطاسیا»^(۸) که محل جمع شدن حواس و وارد شدن محسوسات است، و آلت دریافتن او روحی است که ریخته شده است در مبادی عصب حس؛ خاصه در مقدم دماغ.

دوم: «خیال» [و «مصورة»] و آلت ادراک او روحی است که ریخته شده است در درون مقدم دماغ؛ خاصه در جانب اخیر از آن.

سیوم: «وهم» که بیشتر حیوانات را هست، و آن قوتی است که کوسفند دشمنی را که^(۹) کرک باوی دارد بآن درمی‌یابد^(۱۰) و از او می‌گریزد، و ملایمت که با نوع^(۱۱) خویش

(۱) حق این بود که بجای این عبارت گفته می‌شد: «باحاطة فکر» - و افزودن کلمه «عقل» بی‌جا مینماید (۲)

(۲) م: نماند.

(۳) م: از عوارض مادی - ب: معقوله که از عوارض غریبه.

(۴) ب: بمثل.

(۵) عبارت صحیح عربی چنین است: «کانه یراه معاینأ مشاهدأ یناجیه و یشاهده».

و اشتباه مترجم اول و دوم در این است که لفظ «یناجیه» را بملط ناشی از رسم الخط و یا کم اطلاعی «بناجیه» خوانده‌اند و آن معنی غلط را کرده‌اند.

(۶) ب: باز آمده‌ایم.

(۷) ب: تعیین.

(۸) ب: بنطاسیا.

(۹) ب: دشمنی که.

(۱۰) ب: دریابد.

(۱۱) ب: بانواع.

دارد در می‌یابد و بسوی او می‌رود و يك جا می‌شود ؛ و آلت این قوت تمام دماغ است ؛ لیکن جای خاص آن میانه جای خالی دماغ است .

چهارم : قوة « مفكرة » (۱) است که ترکیب و تفصیل می‌دهد چیزی را که متصل است از صورت‌هایی که گرفته است از « حس مشترك » و معانی و همیه که به « وهم » ادراك کرده ؛ پس گاه آنها را جمع میکند ، و گاه تفصیل مینماید ، و گاه ملاحظه عقل کند و بر وی عرض نماید ، و گاه ملاحظه حس کند ، و صورتهارا از وی اخذ کند ؛ و سلطان او در جزو اول است از وسط دماغ ، گوئیا قوتی است از قوتها « وهم » (۲) که بواسطه « وهم » ؛ عقل را حاصل می‌شود .

پنجم : قوة « حافظه » که آن همچون خزانه است این دریافت شده‌های حس ، و وهم ، و خیال را - نه قوت عقلی خالص را - ؛ زیرا که معقول صرف در جسم و در قوتی که در جسم باشد مرتسم نشود ، و « حافظه » قوتی است در جسم ؛ و آلت آن روحی است که ریخته شده است در اول بطن مؤخر از دماغ (۳) .

ششم : قوة « ذاکرة » است ، که آنچه در خزانه باشد ، بر عقل و خیال عرض کند ؛ و آلت ادراکش روحی است که ریخته شده است در آخر بطن مؤخر از دماغ .

اما « معقول صرف » که از شوائب ماده مبرا باشد ؛ آنرا قرار گاهی در قوت‌های جسمانی تصور نتواند شد ، و محلی در آلت جسمانی نباشد تا بقسمت پذیرفتن محل قسمت یابد ، و قابلیت وضع پیدا کند ؛ زیرا (۴) که قوت « حافظه » (۵) خزانه « معقول صرف » نتواند شد ، بلکه « مصدر اول » - که افاضه آن صورت کرده - خزانه حفظ آن صورتست ؛ ناچون « نفس انسانی » بقوت عقلی که مناسب و اهاب صور (۶) است بنوعی از انواع مناسب مطالعة (۷) آن معقول کند فایض شود از « و اهاب الصور » بروی آن صورتهای مستحفظه از برای وی ، بمرتبه‌یی که آن معقول نفس را گویا (۸) بیاد آورده است بعد از آنکه فراموش کرده بوده است و یافته است بعد از آنکه گم کرده است . و نفس صافی از کدورت جسمانی دایم بجانب قدس مشتاق میباشد تا از اموری که از او غایب گشته آنها را یاد نماید ، و از جهت ظاهر ساختن این سر قرآن از کیفیت آن خبر می‌دهد :

« وَاذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ اَنْ يَّهْدِيَنِي رَبِّي لَا قَرْبَ مِنْ هٰذَا رَشٰدًا » (۹)

(۱) ب : متفكره :

(۲) ب : قوت‌های وهم .

(۳) ب : مؤخر از دماغ .

(۴) عبارت بهمین صورت در ترجمه اول نیز هست و این دیگر غفلتی است از هر دو

مترجم و باید چنین می‌بود : « از این رو است که قوه .. »

(۵) م و ب : قوه عاقله .

(۶) ب : صورتست .

(۷) ب : مطالع .

(۸) ب : گوئیا .

(۹) قرآن ۲۴/۱۸

بمرتبه‌یی که جمعی از «حکماء» بر آن رفته‌اند که علوم همه یاد دهنده آن اموری است که اول امر او را (۱) حاصل بود؛ زیرا که «نفوس» در اول امر در «عالم ذکر» بود، بعد از آن به «عالم فراموشی» فرود آمد؛ ناچار محتاج یاد دهنده شد که فراموشی‌ها را بیاد اودهد و اعاده کننده‌یی که آنچه در ابتدا در وی بوده، آنرا باز آورد - و آیت قرآنی بآن اشارت میکنند که:

وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِیْنَ» (۲)، «وَذَكِّرْهُمْ بِآیَاتِ اللَّهِ» (۳).

و «نفس انسانی» را قوت‌های عقلی است، نه جسمانی؛ و کمالات نفسانی روحانی است، نه جسدانی؛ و از جمله آن قوت‌های نفس، قوتی است که در تدبیر بدن بآن احتیاج است، و آن قوتی است که مخصوص است باسم (۴): «عقل عملی»؛ و قوت عملی آنست که فعلی که واجب باشد از غیر واجب جدا گرداند.

و از جمله آن قوت‌های نفس: قوتی است که در تکمیل جوهر آن بعقل بفعل شدن بآن محتاج میشوند، و بیرون آوردن از «قوة» به «فعل» را ناگزیر است از بیرون آرنده غیر ذات آن؛ پس واجب باشد که او را قوتی و استعدادی باشد، و آنرا: «عقل هیولانی» گویند؛ تا از غیر خویش قبول کند چیزی که آنرا از استعداد بکمال رساند.

پس اول خروجی که عقل را در آن مرتبه از استعداد بفعل رساند، آنست که از «واهب الصور» او را قوتی حاصل شود که بآن قوت وقت حاصل نمودن معقولات اولی مستعد و آماده تواند شد برای کسب کردن معقولات ثانی یا به «فکر» یا به «حدس» (۵) تا بیاری تعقل معقولات اول اندک اندک در کسب دیگر معقولات ترقی یابد و آن قدر که او را مقدور باشد از معقولات کسبی حاصل شود او را؛ و هر نفسی را معقولات خاص است و معلوماتی معین که از آن در نمیگذرد؛ و هر عقلی را مرتبه (۶) معین است که از آن يك گام پیش نرود تا بکمال مقدر خود رسد و مقصور شود بر قوت مذکوره که در فطرت اوست.

و روشن نمیشود اینجا وجود تضاد میانه: «نفوس» و «عقول»، و وجوب ترتیب (۷) در آن. و مقادیر «عقل» ها و مراتب «نفس» ها را «انبیاء» [و فرستادگان] - علیهم السلام - می‌شناسند که بر کیفیت ترتیب تمام موجودات اطلاع دارند؛ از: روحانی، جسمانی، و معقولات، و محسوسات، و کلیات و جزئیات، و علویات، و سفلیات؛ و میزان‌ها، و مقیاس‌ها و مقادیر آنها را میدانند.

(۱) همه یاد دهنده آن اموری است که اول مر او را.

(۲) قرآن ۵۱: ۵۵

(۳) قرآن ۱۴: ۵۵

(۴) م: مخصوص نیست باسم.

(۵) م: بحدی - ب: بحدس.

(۶) م: در مرتبه معین - ب: را مرتبه معین.

(۷) ترتب.

و تمام آنچه مذکور شد ، از : « قوت‌های انسانی » مرکب است در ایشان ، و حاصل است مر ایشان را ، منصرف (۱) است آن قوت‌ها از جانب غرور و متوجه است بجنب قدس ، و بر دوام مستعد شروق نور حق‌اند در آن قوی ؛ تا آنکه هر قوتی از قوت‌های « جسمانی » ، و « نفسانی » آن نفوس کامله را فرشته روحانی است متوجه نگاهداشت و حصول آنچه از برای آن مخلوق شده .

بلکه بمجموع (۲) نفس و جسد مجمع آثار دو عالم‌اند از : « روحانی » و « جسمانی » ، و بزیادتی رجحان و افزونی از دیگران مخصوص‌اند از دو وجه :

یکی : خاصیت‌ها و اثرها که در ترکیب ثابت شود ، و در مفردات نتواند بود - چنانچه در سر که و شکر روشن داشتیم .

دوم : آنچه بر نفس‌های کامل ایشان فایض میشود از (۳) شوارق وحی ، و الهام ، و لطایف اسرار ، [و] مناجات ، و اکرام .

و روحانی را این نوع درجه بلند و مقام محمود کی دست دهد ؟ و این ترکیب بدیع و ترتیب که مشتمل بر خاصیت‌ها و اثرهای شریف است روحانیان را از کجا حاصل باشد ؟ و آنچه در روحانیات است از قوتی که بر تصرف کردن در اجسام و حرکت دادن آن قادرند از آن شرف لازم نمی‌آید ؛ زیرا که آنچه ثابت شود مر چیزی را و مثل آن ثابت شود مر خدا و را متضمن شرف نتواند بود . و معلوم است آنکه « جن » و « شیاطین » را قوت‌های کامل و قدرتهای شامل هست که بسیاری از موجودات از مانند آن عاجزند و با وجود آن سبب شرف [و کمال] آنها نمیتواند شد . بلکه شرف در استعمال کردن هر قوتی است در آنچه که از برای آن مخلوق شده است و بآن مأمور گشته و قدرت (۴) داشته باشد بر آن .



صایه گویند که « روحانیات » را اختیارهاست که همه متوجه خیر است و مقصور (۵) بر سرانجام (۶) و نظام عالم ، و قوام کل که بهیچگونه شائبه شری ممتاز و مخلوط نشود ؛ بخلاف اختیار « بشر » که میانه خیر و شر متردد است ، مگر در حق بعضی که به خیر محض متوجه میشود به رحمت الهی ؛ والا وضع اختیار ایشان بجنب شر و فساد میکشد ؛ زیرا شهوت و غضب که در جبلت ایشان مرکوز است ، ایشان را بجنب شر و فساد میکشد .

و « روحانیات » را اختیار متوجه مرضیات (۷) الهی و وجه الله است ، و طلب رضای حق

(۱) م : متصرف - ب : منصرف .

(۲) بلکه و مجموع .

(۳) م : میشود و از - ب : میشود از .

(۴) ب : گشته قدرت .

(۵) م : مقصود - ب : مقصور .

(۶) عبارت « سرانجام » حشو ناروائی است و احتمالا در اصل حسن انجام بوده است و یا هم

سهو القلمی برای ناسخان روی داده است .

(۷) ب : مرضات .

- تعالی - و فرمانبرداری او - سبحانه - .

پس هر اختیاری که این چنین باشد ، دشوار نباشد بروی آنچه اختیار کند - پس چنانچه اختیار کند ، مراد او موافق اراده او حاصل شود .

و هر اختیاری که مثل اختیار بشری میانه خیر و شر باشد ، - هر چه اختیار کند - موافق خواهش او حاصل نشود .

جواب : **حنفاء** ازین شبهه به دو وجه است : [یکی از آن بنیابت از «جنس بشر» ، و دیگر به نیابت از : «پیامبران» - علیهم السلام -] .

اما اول : گویند : چون اختیار «روحانیات» مقصور بر خیر باشد ؛ پس در وضع اختیار مجبور باشند ، و هیچ شرف نیست در : «جبر» . و اختیار . بشر چون بخیر و شر رسد ؛ از یک جانب ملاحظه آیات : «رحمانی» نماید ، و از جانب دیگر وسوسه های «شیطانی» او را مانع آید ؛ از طرفی بدعت حنفانی میل بفرمانبرداری کند ، و از طرفی داعیه شهوانی او را بمنابت هوی رغبت دهد ؛ و چون بطوع و بطبع بوحدانیت حق - تعالی - اقرار کند ، و بی جبر و اکراه اطاعت و فرمانبرداری حضرت باری - تعالی شأنه - اختیار نماید ، و اختیار خود را که به خیر و شر قادر است کوتاه سازد در قبول فرمانهای سبحانی ، این اختیار افضل و اشرف باشد از اختیاری که مجبور فطری بود مانند کسی که او را به کراهت کاری فرمایند ؛ هر کس را در اصل شهوات نباشد بترك شهوات سزاوار مدح نشود . استحقاق ستایش کسی راست که با قوتهای شهوانی و میسر بودن کاهمانی ؛ نفس را از هوای آن باز دارد .

پس روشن شد که اختیار : «بشر» ، افضل و اشرف است ، از اختیار : «روحانیات» .

اما ثانی : گویند : اختیار انبیاء - علیهم السلام - با آنکه از جنس اختیار بشر است ، از وجهی ، پس آن اختیار متوجه خیر محض است ، و مقصود است بر صلاحی که نظام عالم و قوام کل در آن باشد ، و از فرمانهای الهی صادر میشود ، و بسوی فرمانهای وی - تعالی - باز میگردد ، و باختیارهای ایشان لاحق نمیشود میل فساد و شر ؛ بلکه درجه ایشان در کمال بالاتر از آنست که وهم بآن تواند رسید ؛ زیرا که هر عالی اراده نمیکند امری را برای سافل - از آن رو که سافل است - بلکه اختیار وابسته بنظامی کلی باشد که در ضمن آن نظام کلی مصلحت های جزئی (۱) مندرج باشد .

و این چنین «اختیار» و «اراده» موافق اختیار و اراده الهی واقع است ؛ زیرا که ارادت الهی که تعلق گرفته بنظام کلی ، بی علتی و بی سببی است تا آنکه گفته نمیشود که این اختیار برای فلان غرض است ، و این فعل بسبب فلان چیز ؛ زیرا که ارادت الهی از آن عالیه تر است که تعلق آن باشیاء بسببی و علتی باشد ؛ و الا آن علت باعث بر ارادت باشد . و آنکه خالق «علت» ها (۲) و «معلولات» است ، او را هیچ چیزی بر ارادت باعث نتواند بود . و اختیار پیغمبران - که نایب و

(۱) ب : آن کلی مصلحت های چیزی .

(۲) ب : علت .

فائز مقام حق‌اند- در رسانیدن نیکی‌ها و افاضه خیرات به رنگ اختیار سبحانی است که متضمن نظام کلی باشد که از آن نظام کلی قوام امور و مصلحت‌های جمهور عالم صورت یابد .

«روحانیات» را این مرتبه از کجا باشد ، و چگونه برسند باین درجه عالی ؟
 با آنکه آنچه **صایه** می‌گویند امور موهومه است ؛ و آنچه مامی‌گوئیم اموری است ثابت و محقق که بمشاهده و عیان جزم‌بآن حاصل کرده‌ایم (۱)؛ بلکه هرچه از «روحانیات» نقل می‌کنند از کمال علم ، و قدرت و نفوذ اختیار ، و استطاعت ایشان «انبیاء» - «علیهم السلام» - اخبار فرموده‌اند ، والا کدام دلیل رهنمونی کرد مارا با احوال ایشان ، و حال آنکه ما بمشاهده روحانیات فایز نشده‌ایم ، و بعملی از افعال ایشان ، و بصفتی از صفات ایشان استدلال نکرده‌ایم .



صایه گویند : روحانیان که به پیکرهای علو مخصوص‌اند ؛ مانند : «زحل» ، و «مشتری» ، و «شمس» ، و «زهره» ، و «عطارد» ، و «مریخ» ، و «قمر» ؛ و این ستاره‌ها بجای بدن‌ها [واشخاص] است «روحانیات» را ، و هرچه حادث می‌شود ، از موجودات تمام مسببات این اسباب‌اند ، و آثار این علویات‌اند که باین «علویات» از «روحانیات» تصرفات و تحریکات فایز می‌شود بجانب خیر-روصالح ، و از حرکات و اتصالات این علویات «ترکیبات» و تألیفات درین عالم پیدامی‌آید ؛ پس «روحانیات» اسباب اولی باشند ، و باقی امور مسببات باشند ، و مسبب مساوی سبب نتواند بود .

و «جسمانیات» (۲) متشخص‌اند باشخاص سفلی ، و متشخص چگونه مانند باشد غیر متشخص را ؟ و [واجب است که] «اشخاص» در افعال و حرکات [خود] پیروی اثرهای «روحانیات» کنند ؛ تا رعایت کنند احوال «هیکل»‌ها و حرکات «افلاک» را ؛ در زمان ، و مکان ، و جوهر ، و هیئت ، و لباس ، و بخور ، و تعزیم ، و تنجیم ، و دعاء ، و حاجتی که مخصوص به هر «هیکل» باشد ؛ پس تقرب به «هیکل» ، تقرب به «روحانی» باشد که بآن هیکل مخصوص است ؛ و این تقرب به «رب الارباب» باشد تا حاجت خود روا گرداند ، و سؤال خود باجابت رساند .
 و بعد از این تفصیل امر هیکل‌ها بی‌آید - جایی که ذکر اصحاب هیکل‌هاست - انشاء الله تعالی .

جواب - حنفاء گویند : با **صایه** که از نیابت «روحانیات» تنزل کردید ، به نیابت : «هیکل‌ها» ، و مذهب : «صبوت» خالص را ترك نمودید ؛ زیرا که هیکل‌ها «اشخاص روحانیان» (۳) است .

(۱) و آنچه پیامبر ذکر میکند بمشاهده و عیان محقق است .

(۲) و جسمانیان .

(۳) ب : روحانیات .

و «اشخاص» «هیاکل، ربانیان» اند؛ الا آنست که هر روحانی را هیکلی خاص ثابت میکنند که نتیجه بخش فعلی مخصوص است که در آن فعل غیر آن شریک نیست.

وما اثبات اشخاص «پیغمبران» بزرگ میکنیم که اوضاع کریم ایشان مقابل هر «کونی» روحانی از روحانیات و هیکل‌های آنست (۱)،

و حرکات ایشان مقابل حرکات جمیع کواکب، وافلاک است.

و «شریعت» های ایشان وابسته است بر رعایت کردن حرکتهائی که مستند است بتأیید الهی، و وحی سماوی: سنجیده بمیزان عدل، مقدرة بر مقادیر کتاب اول؛ «تا مردم بمعدل راستی گسرايند» (۲)، نه بیرون آورنده باشند به رای‌های تاریک خود و استنباط کننده بگمانهای کاذب که اگر با عقل بسنجیم موافق عقل (۳) باشد، و اگر به محسوسات مقابله کنیم مطابق آید.

با آنکه دعوی ما آنست که «دین الهی» موجود اول است، و کاینات موافق آن مقدّر شده؛ و راههای تقدیر بر مسالك خلق مقدم باشد، و سنت‌های طبیعی متوجه مسالك خلق باشد (۴).

و حق - تعالی - را دو «سنت» است: یکی در: «خلق»، و یکی در: «امر». و «سنت امری» مقدم تر است و سابقتر از «سنت خلقی»؛ و بتحقیق مطلع اند خواص بندگان حق تعالی از نوع بشر بر

هر دو سنت: «ولن تجد لسنة الله تحویلا» (۵): این از جهت: «خلق» است،

«ولن تجد لسنة الله تبدیلا» (۶): این از جهت: «امر» است.

و «انبیاء» در تقریر سنت: «امر» واسطه اند.

و «ملائکه» در تقریر سنت: «خلق».

و «امر» اشرف است از: «خلق»؛ پس «متوسط امر» اشرف باشد از: «متوسط خلق».

لاجرم «انبیاء» افضل باشند از: «ملائکه» - علی جمیعهم التحية والسلام -.

(۱) ظاهراً در نسخه عربی که در دسترس مترجمان بوده است (مانند متن چاپ تهران که در حاشیه تکمیل و تصحیح شده است) این عبارت ساقط بوده است: «الروحانی منهم فی مقابلة الروحانی منها والاشخاص منهم فی مقابلة..» و در نتیجه، در هر دو ترجمه مطلب ناقص و نامربوط شده است. ترجمه صحیح و کامل عبارت شهرستانی بر این تقریب است: «.. اوضاع ایشان مقابل تمام عالم وجود (کون) است: روحانی از آنان در مقابل روحانی از آن، و «اشخاص» ایشان در مقابل هیاکل آنها...».

(۲) در متن عربی آیت: «لیقوم الناس بالقسط» مرقوم است ولی در متن فارسی ترجمه آن آمده است (قرآن ۲۵/۵۷).

(۳) معقولات.

(۴) اینجا نیز هر دو مترجم را غفلی روی داده و ترجمه صحیح این است: «ومسالك

خلقی وسنت‌های طبیعی متوجه راههای (مناهج) تقدیری باشد.

(۵) قرآن ۴۳/۳۵

(۶) قرآن ۲۳/۴۸

و در ضمن این سری عجیب است که «روحانیات عالم امری» متوسطانند در «خلق» .
و «اشخاص خلقی» متوسطانند در «امر»؛ نادانسته شود که شرف و کمال در ترکیب است
نه در بساطت ،

و فضل و افزونی «جسمانی» راست ، نه «روحانی» را .
و توجه بخاك اولی است از توجه به آسمان .

و سجده کردن مر **آدم** را افضل است از تسبیح و تحمید و تقدیس .

و نیز نامعلوم شود که کمال در ثبات کردن رجال است ؛ نه در تعیین «هیكلها» و «ظلال» ،
و ایشان در وجود آخرند ، و در فضل و شرف سابق .
و آخر در عمل ، اول در فکر [ت] است .
و فطرت کسی را تواند بود که بشرف حمزت (۱) مشرف باشد .

و آن که آفریده شد به دو دست بی چگونه افضل است از وجود یافته به دو حرف وی -
چنانچه در حدیث قدسی وارد گشته : « فوعزّتی (۲) و جلالی ، لا اجعل من خلقته
بییدی » ، کمن قلت له : کن ، فکان » ([یس] قسم به عزت و جلال من که نمیسازم من
کسی را که آفریده ام به دو دست قدرت خویش ، مانند کسی که گفتم مر او را که « شو » ؛ پس او
موجود شد) .



صایبه گویند : «روحانیات» مبادی موجودات اند ، و «عالم روحانیات» : معاد و بازگشت
ارواح باشد .

و مبادی اشرف است از روی ذات ، و سابقتر در وجود ، و اعلی در رتبه و درجه از سایر موجودات
که بواسطه او حاصل شده .

و همچنین عالم روحانیات ؛ «عالم معاد» است ، و عالم معاد کمال است ؛ پس عالم
روحانیات عالم کمال باشد .

[یس] مبدأ از «روحانیات» است ، و معاد بسوی روحانیات ، و مصدر از ایشان ، و مرجع
[به] سوی ایشان ؛ بخلاف «جسمانیات» .

و دیگر آن که تنزل «ارواح» از عالم روحانیات جهت متصل شدن به بدن هاست که بچرکنت (۳)

(۱) ازهر : و فطرت کسی را تواند بود که دارای حجت باشد . در بعضی نسخ عربی «خمرة»
ضبط است - کلمه مسلماً «خمرة» است و عبارت شهرستانی که گفت : « وان الفطرة لمن له الخمرة »
مثل گونه ای است و ترجمه صحیح آن اینکه « فطیر مال کسی است که خمیر از آن او است »
و این معنی را هیچیک از مترجمان ظاهر آ درك نکرده اند .

(۲) م وب : و عزّتی .

(۳) این کلمه ترجمه «اوساخ» است که در متن عربی آمده و معنی آن «چرکها» است
و شاید در اصل «چرکینی» بوده است (۴) .

اجسام تیرکی پذیرفت ، و باز با خلاق پاک و اعمال نیک ، پاک گردد ، و از بدن جدا شود ، و به «عالم ارواح» (۱) بالا رود .

پس «نزول» را «نشأة اول» گویند ، و «بالارفتن» را «نشأة آخر» .

لاجرم روحانیات اصحاب کمال باشند ، نه اشخاص رجال .

جواب - **حنفاء** گویند : مسلم نداریم که «روحانیات» مبادی است ، و کدام دلیل

دارید برین ؟

و حال آن که بسیاری از : «حکماء» بر آن رفته اند که مبادی «جسمانیات» است با

اختلافی که دارند که «اول» در جسمانیات : آتش است ، یا هوا ، یا زمین ، یا آب ؟

و اختلاف دارند در آنکه «اول» مرکب است یا بسیط (یعنی غیر مرکب) ؟ .

و اختلاف دارند در آن که اول انسان است یا غیر او - چنانکه جماعتی اثبات مردمانی

سرمدی کرده اند .

و ازین جماعت طایفه یی گویند که مردمانی درین عالم مانند «سایه» هاند کرد

«عرش» (۲) ،

و جمعی بر آنند که شخص انسان آخر موجودات است - درین عالم - ، و روح او ، اول

موجودات - در آن عالم .

و از آن جاست که گویند : اول موجودات «نور محمد»ی است - صلی الله علیه وسلم .

پس بدن شریفش آخر است از جمله «اشخاص پیغمبران» ، و روح او اول است از ارواح

ربانی ، و درین عالم برای آن آمد که خلاصی بخشد ارواح پلید شده را با وضار طبیعت ، پس اعاده

فرماید آنرا بسوی مبدأ آن ؛

چون انسان «مبدأ» است (۳) ، «معاد» هم او باشد - فهو النعمة وهو النعيم ، وهو الرحمة

وهو الرحيم .

و گویند که چون بیان کردیم که کمال در ترکیب است ، نه در بسیط بودن ؛ پس واجب باشد

که «معاد» به اشخاص [واجساد] باشد ، نه بنفوس ، و ارواح ؛ زیرا که معاد کمال است -

آری . فرق میان «مبدأ» و «معاد» آنست که در مبدأ روح پوشیده است بجسدها ، و احکام اجساد

غالب است ، و صفات و احوال جسد ظاهر است مرحس را ؛ و اجساد در معاد پوشیده است به ارواح ،

و احکام نفوس (۴) غالب است و احوال آن ظاهر مرعقل را ؛ زیرا که اگر گوئیم اجساد مطلقاً ناچیز شود ،

(۱) عالم اول .

(۲) عبارت شهرستانی این است : «.. انهم كانوا كالظلال حول العرش» و باید چنین ترجمه

میسد : «.. گویند که آن مردمان سرمدی مانند سایه ها گرد عرش بودند» .

(۳) ب : و احکام نفوس . م : احکام ارواح .

(۴) ظاهر آ ضمیر در « و اذا كان هو المبدأ ..» از عبارت شهرستانی به حضرت «محمد»

بر می گردد نه به «انسان» .

و معاد ارواح را باشد ؛ پس متصل شدن آنها به بدن و شریک بودن [بدن] را در عمل فایده نباشد ؛
و مقدر بودن ثواب و عذاب بر فعل بندگان باطل باشد .

و از جمله دلایل های قطعی بر حشر اجساد و ارواح با هم آنست که نفس انسانی در حالت اتصال
با بدن کسب اخلاقی چند میکند که از آن اخلاق هیأتی چند عارض میشود نفس را که آن
هیئت ها بجای فصل باشد نفس را از نفس دیگر ، و نفوس بآن فصل ها متمیز و جدا گردد .

و آن هیئت ها ، بشریک بودن قوئهای جسمانی وجود یابد ؛ پس چون تمیز نفوس ثبوت و
وجود نگیرد مگر بآن هیئت ها ، و آن هیأت ثبوت نپذیرد بغیر اجسام ؛ پس حشر اجساد ضروری باشد .



صایبه گویند : طریق ما در توسل بحضرت قدس ظاهر است ، و شرع ما معقول است :
زیرا که پیشینیان [ما] - از زمان اول - چون اراده توسل بجانب حق تعالی نمودند ، اشخاصی
چند در مقابل هیکل های علوی بر نسبتی مخصوص بساختند و باوقات و احوال و صورتهای مخصوص
آنها معین گردانیدند و بر هر که بآن توسل ها بهیچکلی علوی تقرب جوید ، مقرر کردند که
انگشتی معین نگاهدارد ، و لباسی مخصوص بپوشد ، و بخوری خاص استعمال کند و دعا و تعزیمی
که لایق و مناسب آن هیکل باشد ، بخواند ؛ چون بدین طریق عمل کنند به روحانیات تقرب
نموده باشند ، و از روحانیات به « رب الارباب » و مسبب الاسباب توسل جست ؛ و این طریقی
است روشن ، و شرعی گسترده شده که باختلاف شهرها و مدینه ها مختلف نشود ، و در دورها و
زمان ها تغییر نیابد . و ما ابتداء این مذهب را از : **عازیمون (۱)** [بزرگ] **دهرمس** [عظیم]
گرفته ایم ؛ و برین طریقت دایم ملازمت مینمائیم .

و شما - ای معاشر حنفاء - تعصب مردان میکنید و میگوئید که «وحی» و «پیغمبری» از
حضرت حق - تعالی - بر ایشان فرود می آید بواسطه ، یا بی واسطه .

و «وحی» بچه طریق تواند بود ؟

و چگونه (۲) حق - تعالی - با آدمی کلام کند ؟

و کلام وی چگونه از جنس کلام ما باشد ؟

و چگونه فرشته ای از آسمان فرود آید که جسمانی نباشد ؟

آیا بصورت خود باشد ، یا بصورت آدمی بود ؟

و متصور شدن او بصورت غیری چگونه باشد ؟

از صورت خود بر آید و لباس دیگر بپوشد ، یا وصف و حقیقت او بدل شود ؟

(۱) م : غازیمون .

(۲) و آیا روا باشد که خدا با آدمی سخن گوید ؟ .

و دلیل شما بر برانگیختن پیغمبران [بصورت بشر] چیست ؟

و هر چه پیغمبران دعوی کنند بمجرد دعوی صادق باشند ؟، یا ناچار است از خارق عادت (یعنی : معجزه و کرامتی) ؟

و ظهور آن خارق عادت از خاصیت های «نفوس» است یا از خواص «اجسام» ؟ یا فعل حق - تعالی - است ؟

و کتابی که پیغمبر می آورد : آیا «کلام باری» - تعالی - است ؟ و چگونه تصور توان کرد در حضرت حق کلام ؛ بلکه کلام «روحانی» باشد ؟

[و] این [«حدود» و] «احکام» اکثر آن در طریق عقل راست نمی آید ، [پس] چگونه شخص منقاد شود کسی را بامری که «عقل [انسان]» قبول آن نکند ؟

و چگونه قبول کند نفس شخصی تقلید کردن شخصی را که مانند اوست ؟ !

و اگر اراده حق - تعالی - تعلق گیرد ، فرشتگان را فرو فرستد ؟ «**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً**» ما سمعنا بهذا فی آباءنا الاولین «^(۱) (یعنی : و اگر خواسته بود خدا - فرو فرستاده بود فرشتگان را) ؛ نشنیده ایم این معنی را در پدران خود که بیشتر از ما بوده اند و گذشته .

جواب : حنفاء گویند :

«متکلمان» ما جواب این فصل به دو طریق گویند :

بیک وجه بطریق : «الزام» مذهب خصم را باطل سازند .

و بیک وجه [دیگر] بطریق : «حجت» مذهب خود را ثابت کنند .

اما : الزام : گویند : سخن شما مشتمل مناقضه است ؛ زیرا که شما بتوسط : **عاذیمون** ، و **هرمس** قابل اید ، و طریقت و مذهب خود از ایشان گرفته اید .

و آنکه اثبات «متوسط» کند در انکار «متوسط» در کلام او تناقض باشد ، و از مقصود خود تخلف کند .

و زیاده میکنیم چه - زی از روی تفریر و میگوئیم : ای معاشر **صایبه** ! شما نیز محتاج میشوید به «متوسطی» در فایده گرفتن مذهب خویش ؛ زیرا که ظاهر است که تمام افراد **صایبان** بر مقاصد مذهب خود مطلع نیستند از مواجب ^(۲) علم و عمل .

اما علم : احاطه حرکات : «کواکب» و «افلاک» است ، و چگونگی تصرف روحانیات در آن .

(۱) قرآن ۲۴/۲۳

(۲) ب : موجب .

واما عمل : صنعت : «اشخاص» است درمقابلهٔ «هیكل» ها بر نسبت های مخصوص ؛ بلکه يك قومى مخصوص از صایبه ، یا یکی از افراد انسانی در هر زمانى : باین دانش (۱) شایستگی میدارد که مقاصد علم این مذهب را احاطه نماید ، و موافق آن علم مقاصد آنرا بعمل درآورد .

پس ثابت کردید شماءالمی ، دانائی «متوسط» از : «جنس بشر» ؛ پس اول کلام شما مناقض آخر کلام شما باشد ؟

و برین الزام زیاده کنیم و گوئیم : موافق مقصد شما ، شمارا لازم می آید «شرك» .

[یا شرك] در افعال «باری» - تعالى - ؛ [و یا شرك] در اوامر او .

اما «شرك در افعال» : اثبات تأثیرات هیاكل و افلاك است ؛ زیرا که شما تأثیرات را ثابت میکنید از هیكل ها و افلاك ؛ زیرا که نزد شما اختراعی که بحق - تعالى - مخصوص است اختراع «روحانیات» است ، و دیگر تفویض امور : «عالم علوی» به «روحانیات» ؛ و فعلی که خاص است به «روحانیات» حرکت دادن هیكل ها است ، و تفویض امور «عالم سفلی» بآن ؛ چنانچه کسی کارخانه بنا کند و جمعی را جهت عمل کردن در آن بگمارد ، مثل : فاعل و کارکن ، و ماده ، و صورت ، و آلتی چند که قوام عمل بر آن باشد ، مقرر کنند ، و بعد از آن عمل را بشاگردان بپارد ؛ پس این «طایفه صایبه» را اعتقاد آنست که «روحانیات» ، «خدایان» اند ، و «هیكل ها» ، «ارباب» اند ، و «مُبتان» درمقابلهٔ هیاكل (۲) است که بتصنع و کسب خود و فعل خود گرفته اند .

پس «اصحاب مُبتان» را ملزم داشتند که شما تکلف بسیار کردید تا «سنگی» را در برابر «هیكلی» برآراستید ؛ اما صنعت شما بپدید آوردن صفت حیات ، و شنوائی ، و بینائی ، و گویائی ، در آن نرسید ؛ پس حال شما سزاوارسرزنش : اِفتَعْبِدُونْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ ؛ اَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ، اَفَلَا تَعْقِلُونَ ؟ . گردید (یعنی : آیا میپرستید غیر خدای چیزی را که نه نفع رساند شمارا چیزی ، و نه زیان کند ؛ اَفْ مر شمارا و هر چیزی را که میپرستید و رای خدای ، پس آیا تعقل نمیکنید که چه میکنید ؟) (۳).

آیا نیست اوضاع فطری و اشخاص خلقی شما افضل و اشرف از ساخت های شما ، و نیست نسبت ها و اضافات نجومی که در خلقت شما مرعی شده اشرف و افضل از آن چیزى که رعایت

(۱) ب : زمانى دانش .

(۲) م : در مقابلهٔ همه است .

(۳) قرآن ۶۷/۲۱

کرده‌اید شما درصنعت خود ؟ : «أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ، وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» ؟ (۱)
(آیا میپرستید شما چیزی را که خود میتراشید ؟ و حال آنکه خدای - تعالی - آفریده شما را ،
و آنچه می‌کنید) .

و آیامحتاج نیستید شما به متوسطی از برای قضای حاجت آن ساخته‌خود ، یا برای نفع
رسانیدن او ، یا دفع نمودن ضرری از او ؟

پس این عامل صنعتگر ، بی‌شبهه قادرتر است ، بر دفع ضرر و جلب نفع ؛ زیرا که در وی
قوت : «علمی» ، و «عملی» هست که بآن قوت استخدام : روحانین ، و استعمال «هیکل‌ها» [ی]
علوی تواند نمود ؛ پس چرا جهت نفس خود ثابت نکند چیزی را که ثابت میکند جهت ساخته
خویش (یعنی : استحقاق پرستش) ؟!

و باین الزام متفطن (یعنی : آگاه) گفت و دریافت **فرعون** - لعین - که الهیت و ربوبیت مر
خویش را ثابت کرد ؛ زیرا که او در اصل بر مذهب : «صابیان» بود ، پس از آن در گذشت و
بنفس خویش دعوی الوهیت نمود ، و گفت : «إِنَّا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (یعنی : منم خدای بزرگ
شما) ؛ [« مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي »] (یعنی : نمیدانم مر شما را هیچ الهی
غیر من) [(۳)] ؛ زیرا که در نفس خویش قوت استعمال و استخدام مشاهده میکرد ، و پشت
کرمی به وزیر خود **هامان** داشت ، و «هامان» صاحب صنعت بود ، از آنرو **فرعون** گفت :
« يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ؛ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ ، فَأَطَّلِعَ
إِلَى آلِهِ مُوسَى ؛ وَ إِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا » (۴) (یعنی : ای هامان ! بنا کن برای من
کوشکی بلند همسر آسمان ، شاید برسم من اسباب را یعنی : درهای آسمانها را ؛ پس مطلع شوم
بر «اله» **موسی** که من «موسی» را در دعوی او دروغ زن گمان میبرم) .

و **هامان** خوانست که مثل «رصد» بنائی ، بنا کند تا حرکات : «افلاك» و «کواکب»
بآن دریابد ، و چگونگی ترکیب آسمانها ، و هیأت آن ، و چند [ی] (۵) دورها و کورها ؛ معلوم
نماید ؛ شاید که بر سر تقدیر درخلیقت و آخر کار این صنیت مطلع شود (۶) .

و او را این قوت بصیرت از کجا بود ؟

(۱) قرآن ۹۵/۲۷

(۲) قرآن ۲۴/۷۹

(۳) قرآن ۳۸/۲۸

(۴) قرآن ۳۶/۴۰

(۵) م : چند .

(۶) باشد که بر سر تقدیر درصنعت و مآل امر درخلقت و فطرت آگاهی یابد .

ولیکن فریفتگی و غروری بود اورا از زیر کی ورسائی فهم که درجبلت داشت .
و به مهلت یافتن دراز بمعجب مغرور شده بود ؛

چون بسودای محال سرش شوریده شده بود ، هنوز صنعت او تمام نشده بود که در دریا غرق شدند و به دوزخ درآمدند (۱).

و بعد از **فرعون** ، **سامری** پیدا شد ، و او نیز در آن سر رشته چیزی چند یافت ،
و طریقه **صابیه** را رواجی داد تا آنکه از اثر قدم «روحانی» قبضه خاک فرا گرفت ، و
خواست که جمادی را از مرتبه جمادی بمرتبه حیوانی رساند ، و از اثر تصرف آن روحانی
کوساله پیدا شد ، و قدرتش وفا نکرد که آنچه اخص اوصاف متوسط بود که آن «کلام» است
در وی پدید آورد ، و بهدایت قوم سخن نتوانست کرد (۲) الم یروا انه لا یكلمهم ولا
یهدیهم سبیلاً؟ (۳) و در آن راه به زیانکاری افتاد و کشیدارش بجائی که کشید و گفته شد
(یعنی: حق- تعالی فرمود): «لَنَجْزِقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِی الْیَمِّ نَسْفًا» (۴).
(که هر آینه بسوزانیم آن کوساله را و بیاد بردهیم و پراکنده سازیم آنها در دریا
پراکنده گردنی) .

و از عجیب سری که در ویران شدن و از بنیاد افتادن این دو «اله» ظاهر شد آنکه
«فرعون» بعد از غرق به درآمدن در دوزخ مبتلا گشت ، به جزای آنکه دعوی الوهیت کرد،
و کوساله بعد از سوختن پراکنده ساختن خاکسترش در دریا ابتر شد ، به سزای آنکه
بروی الوهیت بستند ، و آب و آتش را بر «حنفاء» ، هیچ دستی و قوتی و استیلائی نیست
و قول خدای عز و جل : «یا نار» کونی بردأ و سلاماً علی ابراهیم» (۵).
(ای آتش سرد و سلامت باش بر ابراهیم) ؛

و دیگر : «فالقیه فی الیمّ ولا تخافی ولا تحزنی انا اراؤوه الیک» (۶) (بینداز
ای مادر موسی اورا در دریا و مترس و اندوهگین مشو [بدرستیکه ما باز گرداننده ایم اورا
بسوی تو] .

(۱) «اغرقوا فادخلوا ناراً» (قرآن ۲۴/۷۱) .

(۲) و آنچه که اخص اوصاف متوسط بود که کلام و هدایت است در وی پدید آورد .

(۳) «فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار» (قرآن ۱۴۷/۷) .

(۴) قرآن ۹۷/۲۰ .

(۵) قرآن ۶۸/۲۱ .

(۶) قرآن ۷/۲۸ .

و (۱) شاهد عدل است درین باب . و ازین نوع تشکیک رهی (۲) بکوچه شریک ساختن در فعل وخلق تواند بود .

و دعوی آن دو لعین : **فرعون** و **نمرود** که ایشان دو اله اند ارضی ، همچون خدایان سماوی ، روحانی ؛ دعوی الهیت باشد از روی «امر» نه از روی «فعل وخلق» ؛ زیرا که در زمان هر یک از ایشان جماعتی بود که در سال بزرگتر از ایشان بودند و در وجود مقدم بر ایشان بودند ؛ چون هر دو در دعوی خویش چنان ظاهر کردند که امر بکلی بایشان مفوض است پس به تحقیق دعوی الهیت کردند ؛ [برای خودشان] .

و این آن شرکی است که «متکلمان» الزام کردند «صابی» را بآن ؛ زیرا که آنچه دعوی کردند که در اشخاص امری ثابت میکنند که حاجت خلق بآن روا شود ، پس بتحقیق تقدیر را بصنعت خویش عاید میگردانند ، پس امر بآنکه کردن این فعل واجب است و باز ایستادن از آن دیگر لازم آن امر در مقابله امر باری - تعالی - باشد ، و متوسط درین امر متوسط در امر الهی باشد ، پس شرک باشد و به ثبوت این نوع از وحی الهی دلیلی وارد نشده . و آنچه تمسک بآن میجویند از احکامی که مترتب است بر احکام فلکی ، «قوت بشری» بآن نمیرسد .

و درین شك نیست که «افلاك» لحظه بلحظه تغیر می یابد « بتغیر [جزئی از] اجزاء [خود] ، و وضع ، و هیئت [خویش] ، بحیثیتی که بر آن حال سابق نبوده و درآینده بآن حالت رجوع نخواهد کرد . لاجرم حاکمی که حکم او وابسته بر تغیر اوضاع فلکی باشد ، بی اطلاع حکم نکند ، و چون اطلاع بر اوضاع فلکی محال مینماید ، چگونه صنعت او در اشخاص [و اصنام] مستقیم باشد ؟

و چون صنعت مستقیم نیاید ، حاجت روا نتواند شد ؛ پس لاجرم حاجت برده باشد بسوی کسی که حاجت از وی بر نتواند آمد ، و این عین شرک است غایت شرک .

و اما طریق ثانی : گذرانیدن دلیل است بر اثبات مذهب خود ، و در واضح ساختن آن ، « متکلمان حنفاء » را دومسلك است :

یکی : آنکه از امر الهی بسد حاجت های خلق تنزل نمایند ؛

دوم : آنکه از حاجت های خلق باثبات امر الهی ترقی کنند ؛

پس مابیان هر دو مذهب کنیم ، و اشکالهائی که بر آن لازم آید ، بیاریم - انشاء الله تعالی .

مسلك اول : « متکلم حنیفی » گوید : حجت و دلیل قایم شده که حق - تعالی -

خالق خلایق ، وروزی دهندۀ بندگانت ، و اوست پادشاهی که مُملک [و مملک] مراوراست .

و «ملك» آنست که مر او را فرمان و تصرف باشد در بندگان؛ زیرا که «حرکات بندگی» یا بی اختیار است، یا بی اختیار. آنچه با اختیار بنده است واجب است که مالك را در فعل اختیاری بنده [«امر» و حکم باشد و آنچه بی اختیار بنده است واجب باشد که مالك را در آن [تصریف و تقدیر باشد، و یقین و ظاهر است که هر شخصی بر «امر» و «حکم» مطلع نتواند بود؛ پس ناگزیر درین صورت يك کس از افراد انسانی سزاوار باشد بشناسیدن «حکم» و «امر الهی» در میان بندگان.

و این فرد باید که از جنس آدمی باشد تا احکام و فرمانهای الهی بایشان بشناساند، و این شخص واجب است که از نزد حق - تعالی - مخصوص باشد بآیات «خلق» و «حرکات» «تصریفی» [و «تقدیری» (۱) که ظاهر سازد آن تصریفات را حق - تعالی - بر دست او وقتی که تحدی کند بچیزی که دعوی میکند آنرا، و آن آیات دلالت کند بر صدق او و ثبوت دعوی او.

و این نوع معجزات قائم مقام تصدیق زبانی خلاقی باشد. و چون باین نوع آیات، صدق او روشن شد، متابعت او در جمیع آنچه گوید و کند واجب باشد و وقوف بر هر آنچه او امر فرماید و یا نهی نماید واجب نیست؛ زیرا که بر دقایق هر علمی قوت هر بشری نتواند رسید.

و چون به «وحی الهی» حرکات فکری، و قولی، و عملی او قوت یابد، هر آینه آن قوت و تأیید الهی فکرهای او را بر طریق حق جاری سازد، و اقوال او بر هیچ صدق و افعال او موافق خیر و راستی بظهور آید و بطرفی مانند باشد نوع بشر را، و آن طرف صورتست، و بطرف «معنی» و «حقیقت» محل نزول وحی باشد: «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ أَهْلُ كُنْتُ إِلَّا بِشَرِّ رُسُلًا؟». (۲)

پس بطرفی او مشابه «نوع بشر» باشد، و بطرفی مانند «ملك» گردد، و بجهت جمع کردن هر دو طرف در خویش، بر هر دو نوع فاضل باشد بمرتبه ای که «بشریت» او فاضلتر از «بشریت» دیگران باشد از روی مزاج و استعداد،

و «ملكیت» او راجع آید بر «ملكیت» «نوع ملك» از روی قبول، و اداء؛ پس بطرف «بشریت» ضلالت و غوایت نپذیرد، و بطرف «روحانیت» میل و انحراف نوزد.

و مقرر است که امر الهی یکی است و در آن کثرت و انقسام جایز نیست، و مفهوم وحی

(۱) بآیات خلقی حرکات تصریفی و تقدیری.

(۲) قرآن ۹۳/۱۷

آسمانی آنجا که فرموده : « وما امرنا الا واحدة »^(۱) ، باین ناظر است ؛ الا آنکه این وحی گاهی بلباس عربی ظاهر شود ، و گاه بعبارت عبرانی ، پس مصدر یکی باشد ، ومظهر متعدّد .

و «وحی» انداختن امری است بسرعت^(۱) ، پس «روح» امری انداخته شود^(۲) بسوی آن مرد شریف که بکرامت وحی مکرم شده بیک دفعه بی توسط زمان : [«كلمح بالبصر»]^(۴) (بچشم زدنی) ؛ و در نفس شریف او صورت آن امر انداخته شده متصور میشود - چنانچه در آینه روشن صورتی که محاذی آن واقع شود ، نموده میشود - لاجرم ازین وحی گاه بعبارتی که مقترن بنفس آن تصور (*) باشد ، تعبیر فرماید . و آن : « آیات کتاب » است ؛ یا تعبیر از آن بعبارت خویش کند و آن « اخبار نبوی » است ، و این تمام بطرف روحانی است .

و گاه هست که ملك روحانی متمثل میشود بصورت بشری - چنانچه معنی واحد متمثل میشود بعبارات مختلف ، یا بیک صورت در آئینه های متعدّد^(۶) جلوه نماید ، و بآن نفس کلام کند ، مکالمه حسی^(۷) و مشاهده نماید [او را] مشاهده عینی ، و این بطرف جسمانی میسر شود . و اگر در بعضی اوقات از آن نفس « وحی الهی » منقطع شود ، عصمت و تأیید حق - تعالی - از وی منقطع نمیشود ؛ بعدی که فکرهای او را استقامت و درستی میدهد ، و راستی میبخشد او را در اقوال ، و توفیق میدهد او را در افعال او .

ای گروه **صایبان** ! بدین طریق مذکور القاء « وحی » و فرود آمدن فرشته بعید نمی نماید ؛ و بر رأی شما **هرمس** بزرگك بعالم روحانی بالا رفته است ، و در سلك ایشان منتظم شده ؛ پس چون نزد شما بالا رفتن بشر را متصور است ، نزول فرشته چرا نتواند بود ؟ و چون ثابت شد كه « هرمس » عظیم از لباس بشریت برآمد ، چرا فرشته لباس بشر نتواند پوشید ؟

« حنیفیه » : کمال درین لباس ثبات میکنند (یعنی : « لباس بشری ») ، و **صایبه** : کمال را ثابت نمایند در برآمدن از هر لباس .
و ایشان را این نوع کمال انتظام نیابد تا اولاً اثبات « هیکل » ها نکنند ، و ثانیاً لباس : « اشخاص » و « متان » را ثابت نمایند .

(۱ و ۴) قرآن ۴۹/۵۴ ، ۵۰ :

(۲) متن عربی : والوحی القاء الشيء الى الشيء بسرعه .

(۳) ترجمه درست از عبارت مؤلف این است : پس روح (یعنی حامل وحی) امر : می اندازد (القاء می کند) ...

(۵) م : متصور .

(۶) م : مکرر .

(۷) و بآن نفس مکالمه کند مکالمه حسی .

و « رئیس حنفاء » (یعنی : ابراهیم - علیه السلام -) از « هیکل ها » و « اشخاص » تبرا فرمود ، و بیزار شد و گفت :

[« ائی بریءٌ ممّا تشرکون » ، ائی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً ، وما انا من المشرکین » (۱) .

(یعنی : [من بیزارم از آنچه شرک می آورید] ، من متوجه و خالص ساختم روی - یعنی دین - خود را از برای کسی که بقدرت کامله آفریده است آسمانها و زمین ها را ، در حالتی که مسلمانم و میل کننده از دین باطل بسوی اسلام ؛ ونیستم من از شرک آرندگان) .

مسلك دوم : آنست که از حاجت مردم باثبات امر باری - تعالی - بالا رود ؛ « حنیفیه » گویند : چون نوع انسان محتاج است باجتماعی که موافق نظام احوال باشد ، و این اجتماع وجود نگیرد مگر به بیان حد ها و حکم هائی که حرکات و افعال موافق آن درست دارند ، و از آن تجاوز نکنند ؛ پس ناگزیر باشد از « شرعی » که « شاری » آنها وضع کند که احکام و حدود الهی که افعال و حرکات بآن درست شود ، روشن گردد ، و بآن « شریعت » اختلاف و تفرقه از میان قوم برطرف سازد واجتماع والفت حاصل شود .
و این جمعیت چون لازم نوع انسان است ضرورتاً واجب باشد که آن « صاحب شریعت » که این احتیاج از وی دفع میشود ، در میان نوع انسان باشد ، ونسبت او با سایر نوع انسانی نسبت غنی با فقیر ، [و] صاحب عطاء با سایل ، و پادشاه با رعیت باشد ، چه اگر تمام مردم [ملوک] باشند (۲) هیچکدام پادشاه (۳) نباشد ، چنانکه اگر تمام عالم (۴) رعیت باشند ، هیچکدام رعیت نباشد .

و « این شخص » ببقای زمان باقی نماند ، و عمر او بمعر عالم برابر نباشد ؛ پس قائم مقام او « علمای امت » (۵) او باشند ، و علم او « امینان شریعت » او میراث برند ؛ و « سنت » و « طریقت » او باقی ماند ، و چراغ او در [میان] خلق ابدالدهر روشن باشد ؛ زیرا که « علم » بمیراث رسد ، و « نبوت » بمیراث نباشد ، و « شریعت » اثر کة (۶) « انبیاء » است ، و « علماء » ورثة « انبیاء » - علیهم السلام .

(۱) قرآن ۷۹، ۷۸/۶ .

(۲) ب : مردم ملوک باشند ؛

(۳) م : رعیت .

(۴) ب : چنانکه عالم .

(۵) ب : او علمای امت - م : او و علمای امت .

(۶) م : ترك .

صایه گویند : مردمان در حقیقت انسانی و بشری مانند هم اند ، و شامل است تمام انسان را يك «حد» که «حیوان ناطق مانت» است .

و «عقول» و «نفوس» برابرند در «جوهریت» ؛

و حد نفس بمعنی که مشترك است در آن انسان و حیوان و نبات (۱) آنست که «کمال جسم طبیعی آلی است» که خداوند حیات بالقوة باشد ،

و بمعنی که در آن مشترك باشد «انسان» و ملائکه ، آنست که جوهریت - غیر جسم - که آن «کمال جسم» باشد ، و حرکت دهند و او باشد با اختیار از مبدأ نطفی - [یا] عقلی - بالفعل ، با بقوت ؛ پس آنچه نطق بفعل است خاصة (۲) نفس ملکی باشد ، و آنچه بقوت ، آن فصل نفس انسانی است . و اما «عقل» : قوتی است - یا هیئت - مرین نفس را که مستعد قبول ؛ «ماهیات اشیاء» تواند بود مجرد از مواد .

و اصناف مردم درین مساوی - قدم اند ؛

و اختلاف راجع به [یکی از] دو امر است ؛

یکی اضطراری از جهت «مزاجی» که مستعد قبول آن «نفس» تواند بود ؛

و یکی اختیاری ؛ [و این] از جهت سعی و «اجتهاد» که موثر است در برداشتن حجابهای مادی ، و آنکه نفس را از زنگ زایل خلقی که مانع منتقش شدن صورتهای معقوله باشد مصفا و پاکیزه دارد ، بعدی که اگر فرض کنیم که تمامی افراد در اجتهاد [و] سعی بمرتبه نهایت رسند ، هیچ بشری را بر بشری زیاده‌ای در مرتبه به «نبوت» نباشد (۳) و هیچ کس بر دیگری دعوی پیروی فرمودن نکند .

جواب : حنفاء گویند : مانند هم بودن مردم در صورت بشری [و انسانی] مسلم است ، و در آن شکی نیست .

نزاعی که ما راهست در «نفس» و «عقل» است که بعضی بابعضی از روی اوصاف ضد یکدیگرند ، و تفاوت بسیار واقع است ، و بیان آن بر ماست بر سیاق حدودی که شما مر ماهیات و عقول را ظاهر ساختید ، و بر مذاق (۴) اصولی که ما راست : گوئیم که شما تعریف نفس میکنید که جوهری است که کمال جسم بآن باشد ، و محرك نفس باشید با اختیار ؛ و این تعریف وقتی موافق آید که اطلاق «نفس» بر «انسان» و «ملك» مقصور داریم ؛ و هر گاه نفس را بر انسان و حیوان اطلاق کنیم ؛ تعریف لایق این باشد که نفس کمال جسم طبیعی آلی است که خداوند حیات بالقوة

(۱) م و ب : نباتات

(۲) م و ب : خلاصة .

(۳) م : باشد .

(۴) م و ب : خلاف .

باشد، و برین تقدیر نفس را مشترك ساختید، و تفرقه و تمیز گردید میان: «نفس حیوانی»، و «نفس انسانی»، [و «نفس» ملکی].

پس چرا زیاده نکنید قسم رابع که «نفس نبوی» باشد و آنرا از «نفس ملکی» ممتاز سازید چنانچه «نفس ملکی» را از «نفس انسانی» ممتاز میدارید؟ زیرا که مبدأ «اطلق عقلی» انسان^(۱) را بقوتست، و «مبدأ عقلی» ملك را بفعل است. ازین جهت تفاوت میان «نفس انسانی» و «نفس ملکی» ظاهر شد؛ و از جهت دیگر تفرقه میشود که «موت طبیعی» بر «انسان» عارض میشود و بر «ملك» موت عارض نیست. چون ترتیب میانه: «نفس انسانی»، و «نفس ملکی» ظاهر ساختید، پس در «نفس نبوی» نیز مانند این ترتیب روشن دارید.

و اما «کمالی» که شما متوجه بیان آن شده‌اید، «کمال جسم» وقتی باشد که اختیار «محرک» محمود باشد؛ اما وقتی که اختیارمحرک مذموم باشد از همه وجه، آن کمال نقصان باشد؛ لاجرم ضدیت میانه «نفس خیر» (یعنی: نیکوکار)، و [«نفس» شریر] پیدا آید، بمرتبه که یکی در طرف «ملائکه» واقع باشد، و یکی درجانب «شیطان»؛ تا ضدیت ثابت شود. چنانچه ترتیب مذکور حاصل شد؛ زیرا که اختلاف بقوت، و فعل: اختلاف در ترتیب^(۲) است، و اختلاف بکمال و نقصان و خیر و شر: اختلاف بتضاد است، و تماثل را باطل میسازد.

و گمان برده نشود که اختلافی که میانه نفس شریر و نفس خیر است، اختلاف در «عوارض» است؛ زیرا که اختلاف میانه «نفس ملکی»، و «نفس شیطانی» اختلاف «بماهیت» و «نوع» است؛ [همچنانکه اختلاف میانه: «نفس انسانی» و «نفس ملکی» به نوع میباشد] و با وجود آنکه اختلاف نفس انسانی بفعل و بقوتست، اختلاف آن دو اختلاف نوعی است، پس اختلاف بخیر و شر باید که بطریق اولی اختلاف نوعی باشد، و سر درین معنی آن تواند بود که خیر هیئتی غریزی طبیعی است که در اصل خلقت در نفس متمکن شود، و همچنین شر هیئتی غریزی طبیعی است. و نگوییم: فعل خیر^(۳)، و فعل شر؛ زیرا که غریزت غیر است، و فعلی که مترتب میشود بر آن غیر غریزتست.

پس ثابت شد که اینجا نفس حرکت دهندة است مر بدن را اختیاراً بجانب خیر از مبدأ عقلی: یا «بقوت» یا «بفعل» و این حال کمال جسم تواند بود، و جسم نباشد؛ و اینجا نفسمحرک است مر بدن را اختیاراً بجانب شر از مبدأ نطقی: یا «بقوت» یا «بفعل»،

(۱) ازهر: مبدأ نطقی انسان.

(۲) در ترتب.

(۳) م: فعل فعل خیر.

و این حال نقصان جسم باشد، وجسم نیست.

و باید که طبع تو ابا نکند از آنچه «متکلم حنیفی» بر تو ایراد و اعتراض (۱) کند (۲)، چه شاید که مسلم ندارد که انسان «نوع الانواع» است، و اختلافی که در آن واقع میشود، اختلاف در «عوارض» و «لوازم» است؛ بل ثابت است در نفوس انسانی (۳)، اختلافی جوهری، پس جدا میشود بعضی از بعضی بفصلهای ذاتی، نه به «لوازم عرضی».

پس چنانچه اختلاف بقوت و فعل در «نفس انسانی»، و «نفس ملکسی» اختلاف جوهری است؛ و موجب آنست که هر يك نوعی باشد، مخالف نوعی دیگر؛ و اگر چه «نفس» ناطقه، شامل هر دو نوع هست و «فصل ذاتی» قوه و فعل است (۴)، همچنان کوئیم در «نفسی» [که آنرا] قوه علم خاص هست، و قوه عمل خاص، و قوه خیر، و [قوه] شر، و کمال مطلق که اصل خیر است؛ و نقص مطلق که اصل شر است.

و آنچه «متکلم صابی» در «حد عقل» گوید که «قوتی است یا هیثی که نفس بآن مستعد قبول ماهیات اشیاء باشد مجرد از مواد»؛ این تعریف شامل جمیع عقلها نیست نه نزد «صابیه» و نه نزد «حنیفیه»؛ بلکه امریست که عقل هیولانی را فقط عارض میشود.

پس «عقل نظری» (۵) خارج شود، و حد او آنست که قوتی است نفس را که قبول میکنند ماهیات امور کلیه را - من جهة ماهی کلیه (۶).

و «عقل عملی» خارج شود، و حدش آنکه قوتی است مرنفس را که آن مبدأ است مرن تحریک قوه شوقیه را بسوی آنچه اختیار کند از جزئیات از جهت غایت معظنونه.

و «عقل بملکه» خارج شود، و حد او آنکه «استکمال قوت هیولانی است، بمرتبه‌ی که قریب بفعل شود».

و «عقل بفعل» خارج شود، و آن: «استکمال نفس است بصورتی معقوله که هرگاه قصد کنند متعقل (۱) و ملحوظ گردد بالفعل».

و «عقل مستفاد» خارج شود، و آن: «ماهیتی است مجرد از ماده که در نفس نقش بندد بطریق حصول از خارج».

(۱) م: اعراض.

(۲) عبارت نغز و پرمغز که در متن عربی باین صورت آمده است: «فانما یغترفه من بحر ولیس ینحته من صخر» از قلم ترجمه افتاده است.

(۳) م و ب: انسان.

(۴) م و ب: ناطقه و فصل ذاتی که قوه و فعل است شامل هر دو نوع هست:

(۵) م و ب: پس نفس عقل نظری.

(۶) م و ب: من جهة ماهی کلیه - «عقل علمی» خارج شود، و حد او آنکه قوتی است

مرنفس را قابل ماهیات امور کلیه من جهة.

(۷) ب: منفعل.

و «عقول مفارقة» خارج شود و آن ماهیانی است مجرد از ماده .
و «عقل فعال» که بجهتی که عقل است جوهری است صوری ، و ماهیتی است مجرد در ذات خویش - نه بتجريد غير - از ماده و از علایق ماده که آن ماهیت هر موجود است ؛ و از جهتی که «فعال» است ، جوهری است غير مادی که از شأن آن بیرون آوردن عقل هیولانی باشد از قوه به فعل به اشراق آن بر عقل .
پس او متعرض شده است يك نوع را از «عقول» .

و بی شبهه حدهای این «عقول» مختلف است ، و «فصل» های آنها مخالف یکدیگر است که از هم جدا میسازد ، و تمیز میکند چنانچه شنیدی تو .

پس از این حکیم نکته دان باید پرسید که عقل خویش را از این اقسام کدام قسم شمردی ؟ .
و آیا راضی میشوی که گوئیم ترا که مساوی شد اقدام تو در عقول تا عقل تو با افاده فعلی مقابل عقلی باشد که در افاده در پرده قوت جلی مانده باشد ؛ بلکه در استعداد قبول جواهر معقول عقل تو مساوی باشد با عقل غافل گولی که اصلاً فکر بر عقلش وارد نشود (۱) و منفک نشود خیال از عقل او چنانچه منفک نیست حس از خیال او .

[و چون اقدام عقول مساوی باشد ، پس ترتیب کجا صورت پندد ؟ !

و چون ترتیب عقول ضروری نمود ، ترقی در صعود بدرجۀ استقلال و افاده و تنزل در هبوط بجانب استعداد و استفاده] ضروری خواهد بود تا منتهی شود بدرجۀ تنزل که عقل از فرط فتور لاعقل نماید .

و این نوع که آنرا در عداد شیطان شماری آیا در عداد معدودات آری یا خارج از معدودات ؟

پس اگر تو ذکر کنی «حد ملک» را که جوهر بسیط است دارای حیات و نطق عقلی (۲) ، غیر مائت که واسطه است میان «باری» - تعالی - و اجسام سماوی و زمینی ؛ و اقسام آنرا عقلی و نفسی و حسی شماری ؛ بنا برین لازم باشد از حیث تضاد که ذکر شیطان بر ضد «حد ملک» مذکور شود و عد انواع و اقسام آن کند .

و بر همین نسق واجب باشد که بیان حد انسان کند مخالف حدی که «ملک» را کرده است و انواع و اقسام آنرا شمار نماید تا متبیین شود از اقسام قسمی که محسوس باشد فقط ، و قسمی که با اینکه محسوس است - روحانی ، نفسانی ، و عقلی نیز باشد و این رتبه پیامبری است .

(۱) عبارت : «اصلاً فکر بر عقلش وارد نشود» در ترجمۀ عبارت عربی : «لا یرد علیه الفکر برادة» رانده شده و غفلتی از مترجم را نشان میدهد - باین اجمال که فعل «یرد» که «مضاعف» و از ماده «ر د د» است «مثال واری» از ماده «ر د د» گرفته شده است .
(۲) م و ب : و نطق و عقل .

[بس عقلی داریم ساخته از حس ، وحسی ساخته از عقل ، ونفسی داریم مزاجی ، و مزاجی فسانه‌ای ، و روحی داریم جسمانی ، وجسمی روحانی : گفتار عامه را واگذار و از آنچه گفتیم شکفتی مدار و آنرا طامه‌ای از طامات مپندار] .

* * *

صایه گویند با حنفاء : ماژم^(۱) داشتید مارا بیاطل ساختن برابری عقول و نفوس و ثابت کردن د ترتب ، و د تضاد د در د نفوس ، و د عقول ، و بی شبهه هر که مسلم داشت ترتب را ، اورا تبعیت لازم شد ؛ پس خبر کنید ما را از مرتبه د انبیاء نسبت با د نوع انسان ، و رتبه د انسان ، با د فرشته ، و د جن ، [و سایر موجودات] ، و رتبه انبیاء - علیهم السلام - نزد حق - تعالی - ؛ زیرا ما که صایه ایم - روحانیات را عالی رتبه تر از جمیع موجودات میدانیم و فرشتگان را در حضرت حق بزیادتی قرب و مکرمت مخصوص می‌شماریم ، و شما که^(۲) حنفاء اید گناه می‌گوئید که د نبی ، از د روحانی ، می‌آموزد ، و گاه می‌گوئید که روحانی از نبی می‌آموزد .

جواب : حنفاء گویند : در مراتب تفصیل سخن را به فیصل رسانیدن دشوار است ، و هر کس بر تبه‌یی نرسیده باشد سخن در اقسام آن مرتبه بآخر نمیتواند رسانید ، این قدر دانیم که مرتبه د انبیاء - علیهم السلام - نسبت با ما حکم مرتبه ما دارد نسبت با حیواناتی که فروترند از ما در مرتبه ؛ چنانچه ما اسامی موجودات میدانیم و حیوانات را اطلاع بر آن نیست ؛ همچنین نفوس : د انبیاء - علیهم السلام - خاصیت ها ، و حقایق ، و نفع ها ، و ضررها ، و وجود مصالح در حرکت و حدود و اقسام [آنرا] میدانند که مارا و قوف بر آن دشوار است . و چنانچه د نوع انسان ، پادشاه حیوا [نا]ت است بهرام و مسخر کردن^(۳) آنها ، د انبیاء - علیهم السلام - د ملوک ، مردم اند بتدبیر ؛ و همچنانکه حرکات انسان ، معجزات حیوانات است ، حرکات د انبیاء ، معجزات مردمان است ؛ زیرا که حیوانات را ممکن نیست که بحرکات فکریه در تو اندر رسید تاحق را از باطل جدا کند ، و نه بحرکات قولی در رسد تاصدق از کذب متمیز شود ، و بحرکات فعلی در نتواند رسید تا خیر از شر متمیز گردد ؛ زیرا که حیوانات را نه این تمیز عقلی است و نه [مثل] این حرکات د فعلی ،^(۴) .

و برین طریق است حرکات انبیاء - علیهم السلام - چه منتهای فکر ایشان را غایتی محدود نیست ، و حرکات فکری ایشان در جلوه گاه قدس در احاطه قوت بشری در نیاید ؛ و ازین

(۱) ب : عزم .

(۲) م : شما را که - ب : شما که .

(۳) ب : کردن انبیاء .

(۴) و نه مثل این حرکات بالفعل .

درجات کمال، زمزمه (۱) افتخار :

« لی مع الله وقت لا یسعی فیہ مَلِکٌ مَقَرَّبٌ ولا نبی مرسل »، [سراید].

(یعنی : مرا با خدای تعالی وقتی هست که نمیکنجد بامن در آن وقت ملکی مقرب،

و نه نبی مرسل) .

و همچنین حرکات قوای وفعالی ایشان بنوعی صدور و ظهور یابد که موافق فطرت سلیم

جميع اصناف بشری باشد .

و ایشان در مرتبه اعلی، و درجه اولی اند از درجات کل موجودات ؛ علم ایشان احاطه

نموده بچیزی که اطلاع داده حضرت علام - تعالی شأنه - ایشان را ، نه غیر ایشان را از :

« ملائکه » و « روحانیین » ؛

پس حال ایشان در اول : آموختن باشد ، و مضمون وحی : **وَعَلِمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (۱)**

از آن خبر میدهد (یعنی : تعلیم کرد محمد را جبرائیل که سخت با قوه است) .

و در آخر تعلیم خلق فرمایند ، چنانچه حال **آدم** - علیه السلام - بود ، و کریمه :

انبیهم باسمائهم (۲) آنرا روشن میسازد (یعنی آگاهی ده ای آدم فرشتگان را بنامهای

ایشان) وقتی که دراول ظهور و کشف ، امرایشان این چنین باشد ، بنکر که درنهایت ظهور حال

ایشان چگونه باشد .

اما نسبت ایشان با حضرت مقدس بندگی خاص است که :

قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین (۳) .

(یعنی : [بگو] اگر خدا را فرزندی باشد ، پس من اول پرستندگان باشم) .

[گوئید : ما بندگان مربوبون هستیم . و گوئید : در فضایل ما آنچه را خواهید [

سزادار ترین نامها ، مرایشان را ، و خاصترین حال بابیشان : « عَبْدُهُ وَ رَسُوْلُهُ »

است ؛ لاجرم خاصترین تعریفات جلال کبریای الهی بشاخص انبیاء است که : (۵)

« اله ابراهیم » : و « اله اسماعیل و اسحاق » : و « اله موسی و هرون » :

و « اله عیسی » : و « اله محمد » - صلوات الله تعالی علیهم اجمعین - .

[پس همچنانکه عبودیت را دونوع است : نوعی عام الاضافه و نوعی خاص الاضافه ،

(۱) م : اززمه .

(۲) قرآن ۵۳/۵ .

(۳) قرآن ۳۳/۲ .

(۴) قرآن ۸۱/۴۳ .

(۵) م وب : بجلال کبریای الهی نسبت با اشخاص انبیاء آنست که گویند .

همچنان تعریف « حق » به خلق نیز ، چه بوصف الهیت و ربوبیت ، و چه برصفت تجلی و ظهور ، دو نوع است : نوعی دارای عمومیت : رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱) و نوعی واجد خصوصیت : رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ (۲) .

* * *

این نهایت مذهب ؛ حنفاء ، و صابیه است .

* * *

و در فصولی که میانه این هردو گروه جاری شده فواید بشمار مندرج است .

* * *

وبعد از انتظام این مقصد بسوی ذکر : حکم **مهرمس** (۳) عظیم عنان گردانیدم ، نه از برای آنکه ذکر آن بزرگ در ذیل ذکر **صابیه** مذکور شود ، و نه آنکه وی از جمله **صابیه** است - حاشا ؛

جناب مقدسی که **مُسدّه** حکمتش بلفاف‌های نبوت پیچیده باشد ، چگونه بتوهم امری که از حق دور باشد نسبت توان کرد ؟ بلکه حکم او بر مقرر ساختن مذهب «حنفاء» در اثبات کمال در اشخاص بشری است ، و در اثبات قول تبعیت نمودن «نوامیس الهی» ؛ برخلاف مذهب **صابیه** .

(۱) اشاره بآیت ۱/۱ و غیر آن از آیات قرآن مجید .

(۲) اشاره بآیت ۱۲۱/۷ از قرآن .

(۳) م و ب : حکیم هرمس عظیم

حکم هرمس عظیم (۱)

هرمس از عظمای حکماء به آثار رضیه (۲) و اقوال [و افعال] مرضیه مخصوص بود - چنانچه آن بزرگوار از «انبیاء» کبار شمرده اند؛ و گویند او: **آدریس** پیغمبر است - علیه السلام. و اوست که وضع اسامی «بروج» و «کواکب سیاره» نمود؛ و ترتیب داد آنها را در خانه هاشان، و ثابت کرد [برای آنها] شرف و وبال، وادج و حسیض؛ و نظر (۳) و تثلیث و تسدیس و مقابله و مقارنۀ، و رجعت و استقامت؛ و بیان نمود تعدیل و تقویم کواکب را.

و اما احکامی که منسوب است باین اتصالات، ظاهر و مبرهن نیست نزد همه. و هندی و عرب را طریقی دیگر در «احکام» هست که از خاصیت های «کواکب» فرا گرفته اند، نه از طبایع؛ و بناءً ترتیب آن بر «نوابت» است، نه «سیارات».

و گویند: **عازیمون** (۴) و **هرمس**: شیت و **آدریس** اند.

[و] **فلاسفه** از عازیمون (۵) نقل کنند که گوید: مبادی پنج است: باری - تعالی -، و عقل، و نفس، و مکان، و خلاء؛

و بعد از آن وجود مرکبات است.

این سخن که «عازیمون» (۶) گفته، از «هرمس» نقل نکنند.

هرمس میگوید: اول چیزی که واجب است بر مرد عاقل فاضل محمود الخصال، مرضی الماده، تعظیم: خدای است - عز شأنه - و قبلۀ توجه خود داشتن و شکر بر نعمت شناخت او کردن و حق تعظیم ناموس اکبر و طاعت داشتن او نیز مقصود خود داند و بر رفعت و بلندی درجۀ ادعتراف نماید؛ و سلطان را منقاد و ناصح باشد؛ و بانفس باجتهاد و گشادن درهای سعادت سعی کند؛ و با مخلصان حق بخلق ورزیدن (۷) و رعایت دوستی کردن و برایشان در بذل مسارعت نمودن جهد بلیغ نماید، و چون برین اسرار اطلاع یابد بر وی از محامد هیچ باقی نماند؛ الا آنکه آزار خود را از خلق برگیرد، و معاشرت نیکو و سهوات خلق (۸) ورزد.

(۱) م و ب: حکم هرمس الحکیم.

(۲) م و ب: مرضیه.

(۳) و مناظر به تثلیث.

(۴) و ۵ و ۶: م: عازیمون.

(۷) م: حق تحلی - ت: تخلق نمودن.

(۸) م و ب: باخلق.

چون لطایف معارف این هادی دانستید، نظر کنید ای گروه صابیه که چگونه تعظیم امر رسالت فرمود تا آنکه طاعت رسول را که بناموس اکبر از وی تعبیر نمود بمعرفت حق تعالی قرین ساخت، و تعظیم روحانیات را اصلاً ذکر نکرد؛ و اگر چه آن نیز از واجبات است.

و پرسیدند از وی که رای [مردمان درباره] «انسان» بچه سان نیکو شود ؟

فرمود : بآنکه ملاقات انسان با [ا] صناف مردم ملاقاتی جمیل باشد، و معاملت [با] ایشان، معاملتی نیکو (۱).

دیگر فرمود: دوستی برادران لایق چنانست که نه بامید منفعتی باشد، و نه جهت دفع مضرتی؛ بلکه برای صلاحی باشد، و فطرتی نیکو که آن او را بر دوستی آورد.

دیگر فرمود که بهترین چیزی که در مردمان است از خیر: «عقل» است؛ و سزاوارتر خصلتی که خداوند عمل را بر آن پیشمائی نباشد، عمل صالح است؛ و فاضلترین چیزی که احتیاج میشود بسوی آن در تدبیر [امور] اجتهاد است؛ و تاریکترین تاریکها جهل است؛ و محکمترین اسیران [اسیر] در بند حرص است.

دیگر فرمود که فضل ایکوئی خصال شخص در سه چیز است: راستی در وقت غضب؛ و بخشایش در تنگدستی؛ و عفو در وقت قدرت.

دیگر فرمود؛ هر که بر عیب نفس خود مطلع نباشد (۲)؛ و زنی و قدری نباشد نفس او را نزاد و . و فرمود: فرق میان عاقل و جاهل آنست که سخن گفتن عاقل ویرا سودمند افتد، [و سخن گفتن] جاهل [وی] را در بلا اندازد.

و فرمود که نشاید که عاقل سه قوم را استخفاف کند:

سلطان، و علماء، و اخوان را؛

زیرا که استخفاف سلطان معیشت او را تباه سازد؛

و استخفاف علماء دین او را تباه کند؛

و استخفاف اخوان مروت را فاسد سازد.

و فرمود که استخفاف بموت یکی از فضیلت های نفس است.

و فرمود که لایق [و] سزاوار (۳) مرد آنست که بطلب حکمت همت بندد، و آثار آنرا در نفس خود نقش کند، و اول خاطر بر آن گمارد که از مصیبت: جزع نکند، و از حاصل شدن اسباب شرف کبر نورزد، و کسی را بر آنچه در وی باشد عیب نکند.

(۱) م و ب : ملاقات ایشان با صناف مردم ملاقاتی جمیل باشد و معاملت ایشان معاملتی نیکو.

(۲) م و ب : باشد.

(۳) ب: و سزاوار.

و بفریب سلطان و توانگری تغییر بخود راه ندهد (۱) ،

و در میان بیت و قول خود عدالت مرعی دارد که در آن هر دو تفاوت نشود؛ و سنت و طریقت او همان باشد که در آن عیب نباشد .

و دینی را اختیار کند که در آن اختلاف نکند، و حجتش آن باشد که شکست در آن راه نیابد .

و فرمود ؛ سودمندترین چیزها مردمان را فناست، و رضا ؛

و مضرترین چیزها شره است، و غضب؛

و تمامی سرور، و فرح به فناست و رضا حاصل شود؛

و تمامی اندوه به شره و غضب به حصول پیوندد .

و از آن کان هدایت حکایت کنند که اصل کمراهی و هلاکت آنست که آنچه از خیر در عالم پیدا آید، آنرا از مواهب و عطایای خدای - تعالی - بشمارد؛ و آنچه از شر و فساد باشد، آنرا از عمل شیطان و مکرهای او ندارد؛ و چون هر که دروغی و بهتان بر برادر خود بدهد از سرایت نقصان آن خلاص نشود تا بمکافات آن نرسد؛ پس چگونه خلاص شود از بزرگترین افترا بر حق - تعالی - بنسبت کردن شر بساحت مقدس او - تعالی شانه - با آنکه سراقق جلال او محل خیر و احسان است ؟ و فرمود که خیر و شر هر دو باهل آن میرسد البته؛ پس نجات و فلاح بصاحب عمل خیر میرسد، و نکال و عذاب بصاحب عمل شر میرسد .

دیگر فرمود که اخوت دایم که اثر صلاح آن منقطع نمیشود امری است از دو امر : یکی محبت شخص است نفس خویش را در امر معاد و پاکیزه ساختن اخلاق خود در علم صحیح و عمل صالح ؛

دیگر مودت برادر صالح در دین حق؛ زیرا که این محبت مصاحب برادر دینی است در دنیا بجسد و در آخرت بروح .

و فرمود ؛ غضب سلطان و حجت درشت خوئی (۲) است، و حرص سلطان احتیاج است؛ و این دو خصلت منشاء هر خصلتی مذموم است، و بنای فساد هر جسد و هلاکت هر روح .

و فرمود که هر امر را صلاحیت تغییر است، مگر طبیعت را که قابل تغییر نیست .

و [بر] هر چیزی قدرت اصلاح هست، الا مخلق بد،

و هر امری را باستطاعت و تدبیر دفع توان کرد، مگر قضاء .

و فرمود که جهل و حماقت نفس را بمنزل کرسنگی و تشنگی است مریدن را؛ زیرا که درین

(۱) عبارت عربی چنین است : « ولا یغیرہ الغنی و السلطان » و ترجمه صحیح آن ، این است : « و غنی و قدرت او را دگرگون نسازد » .
(۲) ت : غضب سلطان فظاظت است .

دو هلاکت نفس است، و در آن دو هلاکت بدن (۱).

و فرمود: ستوده ترین چیزها پیش کرویbian عالم علوی و ساکنان زمینی، زبان (۲) راست - گفتار ناطق بعدل و حکمت و حق است.

و فرمود: سست ترین مردم در حجت کسی باشد که بر خود بغلل حجت خود گواهی دهد. و فرمود: هر که را دین اوسلامت و رحمت باشد، و بازداشتن خود را از آزار؛ پس دین اودین خداست - عز وجل - و معاندان او بر ظهور حجت او شاهد باشند؛

و هر که را دین در شخنوئی و هلاک ساختن و آزار کردن مردم باشد، دین اودین شیطان باشد [، و او به سستی حجت خود گواه بر نفس خویش است].

و فرمود که ملوک تحمل همه چیز کنند، الا سه چیز که تاب آن نیارند: نکوهیدن در ملک، و آشکار ساختن راز، و تعرض حرمت (یعنی: بی ادبی) (۳).

و فرمود: ای مردم! مبادید مانند طفل که چون گرسنه شود فریاد برآرد، و نه چون بنده که وقتی که سیر شود طغیان و بی فرمانی پیش گیرد، و نه مانند جاهل که چون مالک جانی شود باغی گردد.

و فرمود که با دشمن عناد گر، و با دوست موافق در مشورت کردن طریق نصیحت پیش گیرید تا با دوست آنچه واجب است از حق او مرعی شده باشد، و اما (۴) دشمن برای آنکه چون فواید نصیحت تو در یابد طریق مخالفت بگذارد (۵)؛ پس اگر عقلش درست باشد، از مهربانی تو شرم دارد و بد دوستی و محبت تو گراید.

و فرمود: دلیل بر کمال جود، جوانمردی است در ایام تنگدستی، و دلیل بر ثابت بودن در ورع و تقوی راستی است هنگام سختی، و دلیل بر کمال حلم عفو کردن است در وقت غضب.

و فرمود: هر که شادمان شود از دوست داشتن مردم مری را، و از مدد کردن بنی نوع خود مر او را، و از آنکه با او طریق راستی سپرد لایق چنان آید که با مردم بهمان طریق سلوک نماید [چنان] که بدوستی عموم مردم نقد صفا را عیار دهد، و بر همه خلق مهربانی کند، و با همه به راستی گفتار و کردار راه مصادقت پیماید.

و فرمود که هیچکس قدرت بر احاطه خیر و حکمت ندارد، و نفس خود را از عیوب نتواند رهائی داد؛ مگر بیاری سه کس: وزیر، ولی، و صدیق.

(۱) متن عربی چنین است: « زیرا که درین دو خلاء نفس است، و در آن دو خلاء بدن.

(۲) م: ستوده ترین چیزها نزد مردم آسمان و زمین زبان راست است.

(۳) مراد از « تعرض حرمت » که در متن عربی آمده است، تعرض به ناموس و حرم

پادشاه است، نه مطلق بی ادبی.

(۴) م و ب: و با.

(۵) عبارت متن عربی چنین است: « اما العدو؛ فانه اذا عرف نصيحتك اياه هابك وحسدك ».

پس وزیر: عقل اوست، وولی، پارسائی او، وصدیق (یعنی: یار) دوستدار: عمل صالح او.
 «پس عقل بشناسائی کارهای او را فلاح دهد، و پارسائی همه [چیز] بصلاح (۱) آورد، و عمل
 صالح مقاصد نجات را رونق دهد» . (۲)

و فرمود: هر شخصی موکل است بصلاح دادن مقدار يك باع از زمین (و «باع»: ازین سردست
 است تا آن سردست): پس چون بصلاح آورد مقدار باع را، بصلاح آید جمیع اموراو، و چون ضایع
 سازد آن يك باع زمین را ضایع کند جمیع احوال (۳) خود را؛ و آن مقدار باع زمین نفس اوست.
 و فرمود: ستوده نشود مرد بکمال عقل تا در پارسائی کامل نباشد، و نه بکمال علم تا عقل کامل
 نداشته باشد .

و فرمود: فاضلترین عمل‌های علماء سه چیز است:

آنکه دشمن را دوست سازند، و جاهل را عالم، و فاسق را نیکوکار.

و فرمود: صالح کسی است که خیر او خیر باشد همه (۴) کس را، و چون بشمار خیر در آید،
 خیر هر فرد (۵) انسان را از برای خود خیر شمارد .

و فرمود: حکیم لیست آنکه از جهل تجاوز نکند، و نور نیست آنچه تاریکی را محو نتواند
 ساخت، و خوشبوی (۶) نیست آنچه دفع بوی بد نتواند کرد، و راستی نیست آنچه دروغ را ناچیز
 نسازد، و صالح نباشد کسی که مخالفت طالح نکند .

(۱) ب: همه چیز بصلاح.

(۲) عبارت میان گیومه زاید بر متن عربی و شرح گونه‌ای است از متن .

(۳) م و ب: اموال .

(۴) ب: خیر باشد همه .

(۵) م: خیر هر دو فرد .

(۶) خوشبوی .

[باب دوم]

[اصحاب هياكل و اشخاص]

اصحاب هیا کل و اشخاص

[مقدمه]

این طایفه از فرقه‌های صابیه‌اند .
وسخنان ایشان در «مناظرات» بطریق اجمال آوردیم .
و اینجا بتفصیل ذکر میکنیم .

[فصل اول]

[اصحاب هیئ اکل]

بدان که چون «اصحاب روحانیات» دانستند که آدمی را از «متوسطی» چاره نیست، ولایق آنست که «متوسط» دیده شود تا بجانب او متوجه شوند، و بهوی نزدیک شده ازوی استفاده نمایند؛ پس متوجه هیئ کلها شدند که «هفت ستاره» سیاره است؛

و اول: خانه ها و منازل آنرا شناختند،

ثانیاً: بر مطلع ها و مغرب های آنها اطلاع یافتند،

ثالثاً: بر اتصالات آنها بر شکل های موافق و مخالف [بر] ترتیب (۱) طبیعت های شان واقف گشتند،

رابعاً: بر تقسیم شب ها و روزها و ساعات مطلع شدند،

خامساً: تقدیر صورت ها (۲) و اشخاص و اقوالیم و شهرها موافق آن نمودند .

لاجرم موافق آن خوانیم ساختند، و عزائم و دعوات آموختند؛ و معین ساختند [مثلاً] روز ثنبه برای «زحل»، و رعایت کردند در آن ساعت اول را، و انگشتی بر صورت آن ستاره ساختند، و لباسی که خاص اوست پوشیدند، و بیخور خاص که ملایم (۳) اقبال روحانیت آن کو کب (۴) تواند بود اشتغال نمودند، و بدعوانی که مخصوص اوست دعوت نمودند؛ و درخواستند حاجت از «زحل» آن حاجتی که موافق باشد بافعال و آثار زحل - که خاص باوست - پس حاجت ایشان روا می شد و اکثر مقصودهای ایشان حاصل میشد .

و همچنین حاجتی که خاص به «مشتی» باشد - در روز او و ساعت او بهمان چیزها از خوانیم و عزایم و بیخور و غیره که مذکور شد - ازوی خواهند .

و همچنین سایر حاجت ها که هر يك به ستاره ای مناسب است، از آن کو کب خواهند .

و این طایفه این هفت ستاره را «ارباب الهه» گویند؛ و حضرت حق را - سبحانه و تعالی - «رب الارباب»، و «اله الالهة» خوانند .

(۱) ب: بر ترتیب .

(۲) ب: تقدیر صورت ها - م: بر صورت ها.

(۳) م: بیخور خاص که ملایم.

(۴) م: کو کب .

و بعضی «آفتاب» را اله الالهة، ورب الارباب گویند .

و به «هیكلها» تقرب جویند و از آن به روحانیات تقرب نمایند،

و تقرب [به] روحانیات برای تقرب [به] باری - تعالی - کنند با اعتقاد آنکه هیاكل، بدن های

روحانیات است ، و نسبت هیاكل به روحانیات همچو نسبت اجساد ماست به ارواح ما ، پس هیاكل

زندگان اند، سخن گوی بحیات روحانیات، و روحانیات در بدن [آن] ها منصرف باشند بتدبیر و تغییر (۱)

و تحريك ، چنانچه روح ما در بدن ما بتدبیر و تصرف متصرف است . و شك نیست که هر که

تقرب جوید بشخصی تقرب مینماید بروح او .

و بعد از توجه استخراج نمودند از عجایب حیلها که بر عمل این کواکب مترتب و مبتنی

باشد، آن چنان عجایی که زبان از بیان آن عاجز آید .

و این «طلسمات» که در کتابهاست از: سحر، و علم کهانت، و تنجیم، و عزایم (۲) و خوانیم،

و صورتها ؛ همه از علوم ایشانست .

(۱) متن عربی : تصرف .

(۲) متن عربی : وتعزیم .

[فصل دوم]

[اصحاب اشخاص]

اما «اصحاب اشخاص» گویند: چون ناچار است از «متوسطی» که بآن وسیله جویند و شفیع که از وی (۱) شفاعت خواهند - و روحانیات اگر چه وسیله ها اند، اما چون بچشم سر دیده شوند، و بمخاطبت و سخن گفتن زبانی مخصوص نگردند، تقرب بایشان حاصل نشود مگر از راهی که «کواکب سبعة» اند؛ ولیکن هیاکل در وقتی دیده میشوند، و در وقتی دیده نمیشوند؛ زیرا که کواکب را طلوع است و افول (یعنی: زایل شدن) هست، و ظهور در شب و پنهان شدن در روز؛ لاجرم همیشگی تقرب میسر نشود به هیکل ها و توجه بسوی آنها همه وقت متصور نگردد - پس ناچار بصورت ها و شخص های موجود محتاج باشیم که در برابر و مقابل [چشم ما] قائم باشند تا بپرستیم آنها را، و وسیله سازیم بسوی هیکل ها، پس تقرب جوئیم به هیاکل بسوی روحانیات، و تقرب حاصل کنیم [بوسیله روحانیات] بخدای - عزوجل - پس از عبادت روحانیات ما را تقرب حق - تعالی - بحصول پیوندند. [پس آنها را پرستش کنیم: **لَيَقْرَبُنَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى**] (۲).

و بنا برین بآن را «اشخاص» گرفتند بر مثال هیکل های «سیارات هفتگانه»: هر «شخصی» در مقابل «هیکلی»، و درین معنی رعایت «جوهر هیکل» نمودند که خاص بآن هیکل بود، مانند: آهن (۳) و آرزین، و غیر آن، و تصویر نمودند او را بصورت آن هیکل بهیشتی که مناسب است که افعال از آن صادر شود؛ و درین معنی رعایت زمان و وقت و ساعت [و درجه، و دقیقه و جمیع اضافات نجومی که عبارت از اتصال محدودی است که در انبجاء مطالب درخواست شده از آن مؤثر است] کنند، [پس به آن هیکل در روز و ساعت مخصوص بخودش تقرب جویند] و بخور خاص و انگشتری مخصوص و لباس خاص [آن کوکب را استعمال کنند] و توجه به عزیمتی که مخصوص بآن کوکب باشد، بعمل آرند (۴) و بعد از رعایت این احوال حاجات خود را بخواهند. و گویند که بقدر رعایت تمام این چیزها حاجات روا میشود.

(۱) ب: ازوی - م: ازروی .

(۲) قرآن ۳۹/۳.

(۳) از آهن .

(۴) م و ب: و لباس خاص آن کوکب را استعمال کنند و توجه به عزیمتی که مخصوص بآن کوکب باشد استعمال کنند و بعمل آرند .

و از احوال ایشان قرآن مجید خبر داده است که ایشان پرستندگان «ستاره‌ها» و «بتان» اند؛ زیرا که «اصحاب هیاکل» پرستندگان کواکب اند [همچنانکه باز نمودیم] - و «اصحاب اشخاص» عابدان بتان؛ و این‌ها را «الهه» گویند [در مقابل الهه سماوی] و گویند: این‌ها شفیعان ما اند نزد خدا (۱).

[فصل سوم]

[مناظرات ابراهیم با اصحاب هیاکل و اصحاب اشخاص و کفر مذاهب آنها]

وحضرت خلیل - صلوات الرحمن علیه - دربر انداختن این هر دو مذهب باطل سعی مبذول داشت .

اولاً بشکستن مذهب: «اصحاب اشخاص» اشتغال فرمود و کریمه: و تلك حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومه نرفع درجات من نشاء انّ ربك حکیم علیم (۱) ؛ اشارت بآنست، و حجتی که بآن شوکت ایشان را شکست آن بود که بایشان بطریق استفهام سرزنش فرمود که انعبدون ما تنحتون؟ والله خلقکم و ما تعملون (۲) (آیا شما میپرستید چیزی را که تراشیده دست قدرت شماست؟ و خدای تعالی آفریده است شما را و آنچه میکنید شما) .

و چون پدرش آذر (۱) داناترین قوم بود در ساختن اشخاص و اصنام، و در رعایت مناسبت های نجومی که لایق به صنعت بتان باشد - ازین جهت قوم از «آذر» (۲) بتان میخربیدند، و از دیگران نمیخربیدند - بنابراین ابراهیم - علیه السلام - حجت و الزامات با پدر میکرد، چنانکه با وی گفت: [اتخذ اصناماً آلهة انی اراك و قومك فی ضلال مبین ؟] (۳) ([و گفت: ای پدر! چرا میپرستی چیزی را که نمیشنود چون بگوئی، و نمی بیند چون بیرستی، و باز ندارد از تو هیچ چیزی را از عذاب خدای (۴)؟])

(۱) قرآن ۸۳/۶

(۲) قرآن ۹۵/۳۷

(۱) ب: آذر - م: آذر .

(۲) م: آذر .

(۳) قرآن ۷۵/۶

(۴) ترجمه این آیت است: «یا ایت لم تعبد ما لا یسمع ولا یتبصر ولا یغنی عنک شیئاً»

(قرآن ۴۲/۱۹) .

نهایت سعی و تمام جهد خود صرف عمل کردی تا بتی چند درمقابلهٔ هیکل‌های آسمانی ساختی؛ ولیکن قوت علم و عمل تو بآن نرسید که آنرا شنوائی و بینائی توانی داد [یا] آنرا (۱) قدرتی و توانائی شود (۲) و تو درخلقت اصلی خود از آن بتان شریفتی؛ زیرا که صفت شنوائی و بینائی داری و نفع رسانیدن و دفع ضرر از تو می‌آید، و آثار آسمانی در تو ظاهر تر است از آنچه درین بتان که بتکلف و بعمل خود آنها را برای پرستش اختیار کرده‌ای کدام رسوائی و زیانکاری برابر شود با این که تو ساخته خود را پرستش کنی و بی‌شبهه صانع و خالق اشرف باشد از مصنوع و مخلوق؟

ای پدر! از پرستیدن شیطان دور باش و رقم فرمانبرداری او را از صفحهٔ دل بتراش که میترسم از آنکه بعد از خدای رحمان درمانی (۳).

بعد از آن او را بسوی ملت حنیفی دعوت نمود و گفت:

ای پدر! از خزانهٔ علوم الهی مرا علمی رسیده است که از آن حرفی بتو نیامده، به متابعت من سر در آر تا براه راست و پرستش معبود بحق ترا رهنمون کنم (۴)؛ لیکن آذر [دعوت پسر] را در دل (۵) جانمیکرد و آتش شرک او با این زلال نصایح فرو نمی‌نشست تا بی‌اختیار در جواب گفت: ای ابراهیم! تو رو گردانیده و رغبت باز گرفته از پرستیدن معبودان من که عمر در عبادت آنها صرف نموده‌ام.

چون «آذر» به حجت قولی ابراهیم - علیه السلام - سر فرمانبرداری در نیامد، «ابراهیم» علیه السلام - از راه قول عدول کرده بشکستن بتان بفعول درآمد و بقوت بازوی پیغمبری تمام بتان را بشکست و ریزه ریزه کرد؛ مگر بزرگترین بتان را. طایفه از «صنم پرستان» نزد خلیل علیه السلام - گفتند:

کیست که این بی‌حرمتی و شکست در کار خدایان ما (۶) آورده؟ ابراهیم - علیه السلام - گفت: خدای بزرگتر و بزرگوارتر، ایشان را اینگونه ادب کرده و خرد [کرده] و شکسته، از خدایان خود پیرسید که این بی‌عزتی بایشان چه کس رسانید که مقتضای خدائی آنست که قدرت نطق داشته باشند؟!.

(۱) ب: یا آنرا.

(۲) ترجمهٔ متن عربی برین تقریب است: «با قدرتی و توانائی که تو را بپیشازی تواند داد و ضرر تواند رسانید».

(۳) عبارت در دو سطر فوق ترجمهٔ این دو آیت قرآن است که در متن عربی آورده شده است: «یا ایت! لا تعبد الشیطان ان الشیطان کان للرحمن عصیا * یا ایت! انی اخاف ان یمسک عذاب من الرحمن» (قرآن ۱۹ و ۴۳ و ۴۴).

(۴) این دو آیه در متن عربی مضبوط است: قال: یا ایت! انی قد جاءنی من العلم مالم یأتک، فاتبعنی - اهذک صراطاً سوياً ... قال: اراغب انت عن الهی یا ابراهیم؟!.

(۵) م: آذر اهره را در دل - ب: آذر را در دل.

(۶) ب: خذلان.

«صنم پرستان» چون بفکرو تأمل در نفس خود رجوع کردند و دریافتند که خدا یا نشان (۱) از قوه نطق و سخن کردن معزول اند، و قدرت حرف زدن ندارند الزام یافته سرها در پیش افکندند و با شرمساری و خجلی گفتند :

نو میدانی که این بتان قوت نطق ندارند !

پس خاموش و ملزم ساخت ایشان را **ابراهیم** - علیه السلام - بفعل که حواله آن فعل به بزرگترین بتان ایشان کرد و این همه بجهت الزام آن سفیهان حماقت پیشه کرد ، والا ساحت قدس آن « رسول » بزرگ منزله بود از آنکه بفبار کذب آلوده شود .

و چون از اصلاح کجی های حال بت پرستان و ایرداخت ، بشکستن مذاهب : « اصحاب هیاکل ، (یعنی ستاره پرستان) اشتغال نمود و چنانچه لایق حال آن رسول کامل بود از حضرت سبحانی بحجت آوردن بر قوم خود رهنمون شد - قال الله تعالی : « و كذلك نری ابراهیم ملکوت

السموات و الارض ولیکون من الموقنین » (۲)

انوار آفتاب عنایت ربانی ملکوت دوعالم را بر دیده او روشن گردانید و بر «روحانیات» ، و «هیاکل» به زیادتى تعظیم و شرف افزونی یافت ، و بر مذهب «صایبه» ، مذهب «حنفاء» را ترجیح ظاهر شد ، و قانون آن که کمال (۳) [در] مردان است باین رجحان مقرر گشت ؛ لاجرم روی بیاطل ساختن مذاهب اصحاب هیاکل آورد ، و ستاره هدایت را به کم شدگان راه راست نمود ، و چون آفتاب فرونشستی و شب در آمدی و ستاره را بدیدی با سلوب الزام فرمودی که این خدای من است ، همچنان که بت پرستان را میفرمود که «بل فعله کبیر هم [هذا]» (۴) (یعنی : بزرگترین بتان این کار کرده است) و در این سخن که این خدای من است ، مدعای او - علیه السلام - الزام قوم بود ؛ والا خاشاکه **ابراهیم** - علیه السلام - با فضل نبوت کاذب یا مشرک باشد ؛ پس بزوال یافتن آن ستاره و تغیر و انتقال پذیرفتن استدلال میسر کرد که این را صلاحیت : «رب» و «اله» بودن نیست زیرا که «اله» قدیم تغیر پذیرد که تغیر اثر است و اثر را از مؤثری چاره نیست ؛ و ساحت مقدس کبریای الهی از آن منزله تر است که مؤثری در آن تأثیر تواند کرد ؛ و اگر درین ستاره اعتقاد شما آست که رب قدیم است باین حجت ملزم خواهید بود ؛ و اگر آنرا شفیع و وسیله قرار داده اید ، زوال و انتقال او را از مرتبه کمال فرو می اندازد .

(۱) م و ب : خدایان ما .

(۲) قرآن ۷۵/۶

(۳) اینجا ظاهراً برای مترجم اشتباهی روی داده است تا عبارت عربی را که گفت : « و تقریراً : أن الکمال فی الرجال » باین صورت ترجمه نموده است و ممکن است با افزودن کلمه «در» بر متن عبارت را قابل توجیه ساخت و باین صورت در آورد : « و قانون آن که کمال در مردان است » .

(۴) قرآن ۳۱/۲۱ .

و از این جهت استدلال الزامی با فلول و زوال کرد ، [نه] به طلوع ؛ و با آنکه طلوع به حدوث نزدیکتر بود ، بآن ملتفت نشد که بجهت حجت زایل شدن ستاره در اعتقاد و یقین ایشان خلل افتاد و حیرت زده گشتند و بعمل اشخاص انتقال نمودند. و **خلیل** - علیه السلام - بناء استدلال را از «نص قولی» که بصحت آن معترف بودند ، محکم ساخت ، و از آن خللی دیگر در اعتقاد ایشان نسبت به یا کل انداخت (۱) و چون «قمر» را دید (بهمان اسلوب الزامی توطئه یقین ایشان کرده) گفت : «هذا ربی» (۲) و چون زایل شد، گفت : «لئن لم یهدنی ربی لا کونن من القوم الظالمین» (۳).

(اگر هدایت نمودی مرا ، پروردگار من ؛ هر آینه بودمی از قوم گمراهان) - .
و بطریق رمز و ایما راه راست بآن طایفه نمود .

پس عجب است از کسی که شناسد «رب» را این (۴) کلمه که «اگر هدایت نکنند مرا رب من» .

و هدایت [را] از حق تعالی [دانستن] غایت توحید و نهایت معرفت است ، و آنکه بنهایت (۵) رسیده باشد محال است که در درجه بدایت مانده باشد ؛

این نوع تمهید را در پس قاف فراموشی کن و بمنهج کافی شافی رجوع نمای ؛ و خلجان این گمان را بدلیل یقینی برطرف ساز که موافقت در عبارت بامدعی بر طریق الزام بر خصم بلیغ - ترین حجتها و روشنترین راه ها باشد ؛ و از ایشروی **خلیل** - صلوات الرحمن علیه - چون

آفتاب را دید : «قال: هذا ربی هذا اکبر» ؛ (گفت : این «رب» من است ، این بزرگتر است) ؛ و این سخن برای آن گفت که اعتقاد قوم آن بود که «آفتاب» پادشاه فلک است ، و «رب الارباب» - آنان که اقتباس انوار از آن کنند (۶) و با آرمه نورانیت چون زایل شد ؛ **ابراهیم** -

علیه السلام - گفت : «یا قوم انی بری مما تشرکون» (۷) (ای قوم ! من بیزارم از آنچه شما شرک می آورید) ، «انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین» (۸)

(۱) ترجمه متن عربی برین تقریب است : «و از این جهت بریشان به طلوع استدلال نکرد - هر چند طلوع به حدوث از افول نزدیکتر است پس آنان بسبب حیرتی که در مورد افول داشتند ، بعمل اشخاص منتقل شدند و خلیل بریشان بآنچه بصحت آن اعتراف داشتند دلیل آورد - و این رسائی در احتجاج است .

(۲) قرآن ۷۷/۶ .

(۳) قرآن ۷۹/۶ .

(۴) م و ب : را چگونه این .

(۵) م و ب : بهدایت .

(۶) اگر بخواهیم عبارت را منطبق بر اصل عربی و منطق کلامی سازیم باید چنین تعبیر کنیم : و رب همه ارباب که اقتباس انوار از او کنند ، و یا : خدای خدایان دیگر که آنان اقتباس انوار از او کنند» .

(۷) قرآن ۷۹/۶ .

(من روی توجه و پرستش آوردم برای کسی که آفریده است آسمان‌ها و زمین‌ها را در حالتی که مایلم از دین‌های باطل بسوی دین راست خدای - تعالی - و نیستم من از شرك آوردگان)؛ و باین تقریر مقرر ساخت مذهب: «حنفاء» را. و باطل گردانید مذهب: «صابیه» را، و بیان فرمود که فطرت همین «دین حنیفی» است، و طهارت و پاکیزگی در آنست، و گواهی بتوحید حق - تعالی - مقصور است بر آن، و نجات و خلاص متعلق است بآن، و شرایع و احکام مشارع و مناہل (۱) آنست، و «انبیاء» و «رسل» بمقرر ساختن آن دین برانگیخته شدند و فاتحه و خاتمه و مبدأ و کمال وابسته بتلخیص و تحریر آنست.

و این است دین قیم و صراط مستقیم و راه روشن و مسلك لایح که حق - تعالی - به پیغمبر خود در قرآن خبر داده است و بر وی منت نهاده که «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ؛ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، مَنِيبِينَ إِلَيْهِ وَ اتَّقَوْهُ وَ اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ لَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ: مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيعاً كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ». (۲)

(۱) مناهج.

(۲) قرآن کریم ۳۰/۳۰ - ۳۱ - ۳۲.

باید دانست که شهرستانی اصول مطالب این فصل را از سوره‌های: انعام، و صافات، و مریم، و انبیاء و روم اخذ نموده است.

[باب سوم]

[حر نانیه]

فصل اول

مقالات حرنائیه

حرنائیه (۱) : جماعتی اند از صابیه که گویند : «صانع» معبود ، واحد و کثیر است (یعنی یکی و بسیار است) .

اما واحد است ؛ در ذات ، و اول ، و اصل بودن و در ازلی بودن (۲) .

و اما کثیر [است ؛ زیرا] بسیار میشود به «اشخاص» در چشم ظاهر و آشکار - و آن : «هفت ستاره مدبره» است - و اشخاص [زمینی] (۳) خیر ، عالم ، فاضل که به آن ظاهر میشود و باشخاص آن شخص مییابد و وحدت او باین نوع کثرت ها خلل نپذیرد .

و گویند که مبدع اول که آفریننده «فلک» و آنچه در وی است از : اجرام ، و کواکب ، اوست و این هارا مدبر این عالم گردانید ؛ و اجرام و کواکب بمنزله : «آباء» اند ، و عناصر : «امهات» (یعنی : مادران) ، و مرکبات : «موالید» (یعنی : فرزندان) .

و «آباء» زندگانش و سخنگو که آثار به «عناصر» میرسانند ؛ و عناصر آن آثار را در رحم های قابلیت خود پرورش میدهند تا از آن «موالید» حاصل [شود] (۴) .

و از صاف آن موالید [گاهی] شخصی وجود میگیرد ، و مر او را مزاجی کامل الاستعداد حاصل می آید ، و «اله» بآن در «عالم» متشخص (۵) میگردد .

(۱) موب : جربانیه . این نام در بعضی از مآخذ بلفظ : «جربانیه» ضبط شده است و صحیح آن «حرنائیه» یا «حرانیه» منسوب به شهر «حران» میباشد . ظاهر این طایفه بقایای مذاهب یونانی و رومی اند که در شهر حران کنار رودخانه فرات بجایات متعددی در مقابل کیش عیسوی مقاومت کردند و تا دوره اسلام باقی ماندند و وقتی از طرف مأمون عباسی به پیروان آنها تکلیف شد که بیکی از ادیان اهل کتاب به پیوندند کلمه «صابین» را برای خود برگزیدند و اینان «صابین» کتاب ملل و نحل شهرستانی هستند که در اینجا عقاید آنها مورد بحث قرار گرفته است .

(۲) اما واحد است در ذات ، و اول ، و اصل ، و ازل .

(۳) ب : اشخاص زمینی .

(۴) ب : حاصل میشود .

(۵) م : تشخیص میگردد - ب : تشخیص میگردد .

بعد از آن «طبیعت کل» در هر اقلیمی از اقلیم که در آن سکونت دارد (۱) هست در هر سی [وشش] هزار و چهارصد و بیست و پنج سال جفتی (۲) از : نروماده ، از انواع : حیوانات از انسان و غیر آن پیدا میکند- و از رستنی ها برین اسق جفتی ترتیب میدهد- (۳) و برین طریق همیشه این پیدایش [تکرار] میشود ، و آن انواع آن قدر مدت میماند و چون آن دور تمام منقطع میشود انواع بانسل و توالد خویش منقطع میشود .

پس ابتدا میشود دور دیگر ، و پیدا میشود قرنی دیگر از : انسان و حیوان و نباتات ، و همچنین ابدال دهر باشد .

و گویند : قیامتی که وعده داده اند بر زبان انبیاء همین است ، و غیر این سرا ، سرائی دیگر نیست : «و فنا نمیکند مارا مگر دهر» (۴) .

و زنده ساختن مردگان ، و برانگیختن آنها که در قبورند ، از خیالات فاسد دانند و قرآن ازین اعتقاد ایشان خیر میدهد :

«أَیَعِدُكُمْ : أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَاباً وَعِظَاماً أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ؟ هِیْهَاتَ

هِیْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ» (۵) (معنی آیت آبت : سران قوم بادیگران میگفتند که آیا وعده میکند این پیغمبر شمارا که چون شما بمیرید و خاک شوید و استخوانی چند باشید ، شما بیرون آورده شوید از قبور ؟ هیهات هیهات چه دور است چیزی را که شما وعده میدهند) .

(۱) مراد اقلیم مسکونه است . عبارت متن غلط واضحی است و احتمال ضعیفی میرود که در اصل چنین بوده است : «که در آن انسان سکونت دارد» .

(۲) م و ب : پنج سال از هر نوع اجناس جفتی .

(۳) معادل عبارت واقع بین دوخط (تیره) در نسخه های عربی نیست .

(۴) در متن عربی این آیت مندرج است : «وما یهلكنا الا الدهر» (قرآن ۷۴: ۵)

(۵) قرآن ۳۵/۲۳ - ۳۶

[فصل دوم] [تناسخ، و حلول]

واصل «تناسخ» و «حلول» ازین قوم - (ناقص فطرت) - پیدا شد (۱)؛ زیرا که «تناسخ» همین است که «اکوار» و «ادوار» بی نهایت پیدا آید، و حادث شود در دور آینده مثل آنچه در دور گذشته پیدا شده بود.

و ثواب و عذاب را گویند در همین «سرا» است - در سرای دیگر نیست .
و اعمالی که مادر آنیم جزای عمل هائی است که از ما صادر شده در دورها و زمانهای ماضی ؛
و راحت، [و] سرور، و شادمانی و جبروری که ما آنرا (۲) در خود می یابیم مرتب است بر (۳)
اعمال نیک که پیش از آن کرده ایم؛
و غم و اندوه و تنگی و کلفتی که در خود می یابیم مرتب است بر عمل های فاسد بد ما که در زمانهای پیش از ما واقع شده.
و همچنین در اول بوده و همین طور در آخر خواهد بود ؛ و انصرام و قطع شدن بهیچوجه [از حکیم] متصور نیست (۴) .

* * *

«مترجم اول میگوید که چون منشی بیان عهد نموده (۵) که بقدر مجال پرده رسوائی از غلط های اهل بطالت بردارد بنا برین از قباحات های احوال : **هروثانیة** (۶) نا گفته نتوان گذشت .

گویم : سخن اول ایشان عین کمراهی است ؛ چگونه ذات (۷) بیچون به دو صفت : [وحدت و کثرت] که ضد یکدیگرند متصف شود و از کجا [ذات لایتغیر احدیت] در اجرام تغیر انجام کنجائی یابد و در اشخاص زمینی چگونه گنجد ؟ !

(۱) ترجمه متن : و اصل تناسخ و حلول از این قوم پیدا شد .

(۲) ب : جبروری - م : جبری که ما آنرا .

(۳) ب : در .

(۴) این عبارت ناظر به عبارت متن عربی است که میگوید : «و الانصرام من کل وجه غیر متصور من الحکیم» و ترجمه صحیح آن برین تقریب است : «و انصرام یعنی کسبختگی همه جانبه از حکیم متصور نیست» .

(۷) م و ب : صفات ذات .

(۵) در ترجمه صدر تر که چنین ضبط است : «و چون عهد منشی بیان آنکه ،

(۶) م : جریانیه ب : جریانیه .

مصراع

زهی تصور باطل ، زهی خیال محال !

و این سودای محال از آن رو دردماغ این بیخردان آمده که روشنائی چشم موررا بجشمه آفتاب پرنور برابر انگاشتند ؛ و این عین گمراهی است .

مصراع

آیا تو کجا و ، ما کجائیم ؟!

ممکن حادث نشان از قدیم بی نشان چه دریابد ؛ مخلوق بی بنیاد از آفریننده عباد چه

ادراک تواند نمود ؟ !

بیت

نه اشارت می پذیرد ، نه بیان

نی کسی زو وصف داند ، نی نشان

و آن خیال دیگرش که سرسام زدگانه گوید که از صاف موالید مزاجی کامل ترکیب یافته [و] «او» بآن متشخص میگردد [د] (۱) گوئیم : ای سراسیمه هرزه درای ! چون به زعم تو موالید مبدأ حدوث آن شخص کامل است ، و موالید از عناصر پیدائی گرفته ؛ این چنین نابودی که بچندین مرتبه از فلك نابود متأخر الوجود باشد ، چگونه نزد عاقل لایق معبودیت باشد ؟ و ترکیب مزاجی که قابل پاکی و تنزیه (۲) الهی باشد ؟ - تعالی الله عما یقولون علواً کبیراً .

و باطلی دیگر که در خیال سراسر ضلال گذرانیده و بی سندی عقلی و دلیلی نقلی یقین خود کرده که طبیعت کل در هر اقلیمی مسکونه در مدتی معین که مذکور نموده از حیوانات و غیر آن نری و ماده بی پیدا سازد ؛ اگر این اثر را بطبیعت کل نسبت میکند ، و آنرا علت تامه می شمارد تعیین (۳) این سالهای معین و نسبت احداث در اقالیم مسکونه نظر با سایر سالها و دیگر مکانها ترجیح بی مرجع باشد ؛ و اگر طبیعت بافتران این سالهای معین و این مکانهای مخصوص موصوف بصف این پیدایش باشد از دلیلی که عقل با اعتماد آن ، این معنی را جزم کند چاره نیست .

الکلام بطولها ؛ هر که اندک عقل دارد ، بنای کار برین مقدمات سست استوار ندارد ؛

بلکه هوشمند صاحب فکرت این سخنان را چون تار عنکبوت تنیده ضعف یقین بشمارد.

(۱) ب : یافته اند بآن تشخیص میگردد - م : شخص میگردد .

(۲) م : تزمویه .

(۳) ب : تعین .

اما قول به «تناسخ» چون آنرا در زیر سخنان دیگر اهل فساد روشن گردانیده شده و اینجا^(۱) همان سخن او را که اواز اهل تناسخ بآن جدا شده باطل میسازد که چون این کج بین، ستاره های هفتگانه را مدبر این عالم شناسد، و در دور های غیر متناهی اوضاع غیر متناهی وجود میگیرد؛ پس این سخن تو که در هر دوری مانند آنکه در دور گذشته پیداشده حادث میشود، محال باشد، و چون حدوث در دور آینده به زعم او مستند بوضع خاصی از اوضاع فلکی است مخالف آن وضع خاص که سابق بوده؛ پس احداث انسانی مثل احداث اول موافق بقیه او محال باشد.

این قدر آگاهش روشن بصیرت را برای رهنمونی درین سنگلاخ کمراهی بس است. باز گشتیم بر سر اصل سخن مصنف اصل کتاب^(۲)؛

اما حلول در شخص که مذکور شد، گاه باشد که بحلول ذات او باشد؛ و گاه باشد که بحلول جزوی از ذات او باشد؛ بقدر استعداد مزاج شخص؛ و گاه باشد که گویند: حق تعالی متشخص میشود به «هیکل های آسمانی» - هیئت مجموعی - و وحدت او بر اصل خویش باقی باشد، و فعل او در واحد واحد، ظاهر شود، بقدر آثار الهی در وی، و تشخیص او، بآن.

پس کوئی^(۳) هیکل های هفتگانه هفت عضو است، [و کوئی اعضای سبعة ما هیکل های هفتگانه اوست، که بآنها ظاهر میشود]؛

به نطق ما : سخن گوید^(۴)،

و بچشم ما : ببیند،

و [به] گوش ما : بشنود،

و بدست ما : قبض و بسط کند،

و آمد و شد پیااهی ما نماید،

و بجوارح ما : کار کند.

(۱) ب: شده اینجا.

(۲) از صفحه ۷۵ سطر ۱۵ تا اینجا زاید بر متن عربی است و خلاصه از اضافات صدر ترجمه اصفهانی بر ترجمه ملل و نحل شهرستانی میباشد. رجوع شود به صفحه ۲۴۵ تا ۲۴۸ کتاب: «ترتیب الادلة والعلل فی ترجمه کتاب الملل والنحل» به تصحیح راقم این سطور سید محمد رضا جلالی نائینی - چاپ تهران سال - ۱۳۳۵ و ۱۳۵۰ هجری شمسی.

(۳) م: و گویند.

(۴) ازهر: پس سخن گوید به زبان ما.

[فصل سوم]

[گمانهای حرنانیه]

وزعم ایشان آنست که حق تعالی (اصل خیر است) بزرگتر است از آنکه شرها، و قبیاح، و پائیدها، و خفافس، و ماران، و کژدمان [را] بیافریند؛ بلکه وجود این چیزها بتمام وجودی و قوعی ضروری است؛ زیرا که اتصالات کواکب را سعادتی و نحوستی هست، و اجتماعات عناصر را صفائی و کدورتی باشد.

هرچه از سعد و خیر و صفا خیزد، آن مقصود از فطرت تواند بود و آنرا (۱) بیاری تعالی نسبت کرده شود.

و هرچه از نحوست و شر و کدورت باشد، بضرورت واقع شود و آنرا بحضرت حق تعالی نسبت نتوان کرد؛ بلکه آن یا اتفاقیات و ضروریات باشد، و یا مستند باشد باصل شرها و اتصال نکوهیده.

* * *

دودر باب باطل ساختن اغلوطة اهل حلول **هترچم** اول میگوید که در ضمن رد سخنان اهل فساد وجه بطلان آن نوشته شده و این مقدمه که بهوهم ناقص و فکر کوتاه گفتند که حق تعالی سخنگو به زبان ماست، و همچنین شنوائی، و بینائی، و ید، و رخل (یعنی: دست، و پای)، و جوارح را گشتند فساد این از آن ظاهر تراست که عاقل متوجه بیان وجوه بطلان آن شود که چندین خلل از آن واضح میشود؛ از آن جمله: نسبت عجز بحضرت حق تعالی باید کرد که ردیدن بیصرما محتاج باشد؛ و لازم آید که حاجت داشته باشد؛

و غنی مطلق را به حاجتی نسبت کردن قبیح ترین اقوال در (۲) اعتقاد آنست. و همچنین در شأن [قبض] (۳) بسط و رفتن و آمدن و غیر آن و نسبت نکردن آفریدن شرور (۴) [به ذات باری] و مانند آن، این همه مستلزم قباح است که این گمراهان باوهم فاسد خود در بی راهه مهلك

(۱) و آن بیاری تعالی

(۲) ب: و اعتقاد.

(۳) ب: شأن و قبض.

(۴) ب: آفریدن شرور - م: آفریدن خلق شرور.

افتاده اند . اللهم زينا بمتابعة الشرع و احكام الحق و لا تجعلنا ممن سلط عليه الظنون والاهوام الباطله - بمحمد وآله واصحابه اجمعين - آمين (۱).

و حر نائیه (۲) سخنان خود را نسبت به عاذیمون (۳)، و هر مس داعیان و اوادی (۴) کنند، و گویند این هر چهار پیغمبر بوده اند .

و بعضی از ایشان نسبت خویش به سولون کنند که جد افلاطون است - از جانب مادر - و زعم ایشان آنست که [او پیامبر بوده است].

[و گمان بردند که اوادی (۵) بر ایشان پیاز ، و مار (۶) و ماهی و باقلا حرام گردانیده [است].

(۱) از صفحه ۷۸ سطر ۱۲ تا اینجا زاید بر متن عربی و خلاصه مطالبی است که در ترجمه اول بر متن عربی افزوده شده است .

(۲) م وب: جربانیه .

(۳) م : غاذیمون .

(۴) م: اوذا . در چاپ مصر : «اواری» ضبط است .

(۵) - ازهر: و گمان بردند که اوادی بر ایشان پیاز ، و ماهی و باقلا حرام کرده است .

عبارت عربی متن ازهر چنین است : « و زعموا أن اوادی حرم عليهم : البصل ، والكراث ، والباقلی » . در چاپ تهران عبارت عربی چنین است : « ... حرم عليهم : البصل ، والحريث ، والباقلی » و در حاشیه بنقل از نسخه حکیم مؤمن کلمه «حريث» را به «مار ماهی» ترجمه و معنی کرده است بنابراین احتمالا عبارت متن «مار ماهی» بوده است ، نه ماهی .

[پایان]

[اعمال صابیان، وهیا کل آنها]

و عامه صابیان سه وقت نماز گذارند، و از جنابت و مسّ مرده غسل کنند، و خوردن جزور، و خوک، و کلب [حرام کردند]، و از پرندۀ هر چه چنگال دارد، و کبوتر نیز - حرام داشته‌اند. و شراب را بمرتبه که بمستی رساند، و خننه کردن را مکروه دانند. و گویند: «تزو یج» به ولی و شهود، درست باشد، و طلاق جایز ندارند، مگر بحکم حاکم، و میان دوزن جمع نکنند.



اما هیاکل : که صابیان بر اسماء «جواهر عقلیه روحانی» و اشکال «کواکب آسمانی» بنای آن دارند؛ (۱) از آن جمله :

هیکیل علت اولی است ؛

و فرود آن : هیکیل عقل ؛

[و هیکیل] سیاست ،

و هیکیل صورت ،

و هیکیل نفس شکلش (۲) مدور است .

و هیکیل زحل : مسدس ،

و هیکیل مشتری : مثلث ،

و هیکیل مریخ : مربع مستطیل ،

(۱) یعنی : ساخته‌اند . برای تفهیم عبارت بهتر بود بجای « بنای آن دارند » ، نوشته می‌شد : « بنا نهاده‌اند » .

(۲) معنی عبارت متن عربی این است : از آن جمله است هیکیل علت اولی و فرود آن هیکیل عقل و هیکیل سیاست و هیکیل صورت و هیکیل نفس که شکلشان مدور است .

[وهیکل شمس : مربع،

وهیکل زهره] : مثلث درجوف مربع، (۱)

[وهیکل عطارد : مثلث درجوف آن مربع] مستطیل ،

وهیکل قمر : مثنی .

[بخش دوم

از:

جلد دوم کتاب :

توضیح الملل

در باره

آراء و عقاید فلاسفه]

[آراء و عقاید فلاسفه]

و از آن جمله: فلاسفه اند .

فلسفه: بزبان یونانی «محبت حکمت» است .

و فیلسوف (۱)؛ مرکب است از دو کلمه: «فیلا» و «سופا»؛ «محبت» و «سופا»

حکمت؛ یعنی: محبت حکمت . (۲)

و حکمت «قولی»، و «فعلی» است .

اما حکمت قولی که آنرا: «حکمت عقایی» نیز گویند هرچیزی است که تعقل کند آنرا عاقل بحد و چیزی که قائم مقام حد باشد؛ مانند «رسم»؛ و آنچه تعقل کند به «برهان»، و آنچه قائم مقام آن باشد؛ مانند: «استقراء»، و «تمثیل» و آنرا تغییر باین دو چیز کنند .

اما «حکمت فعلی»؛ هرچیزی است که «حکیم» بفعل آرد آنرا، از جهت غایت کمالی.

و چون «اول ازلی» بغایت و کمال مبدف است؛ پس متوجه فعلی نشود برای غایتی که غیر ذات [او] باشد؛ والا غایت و کمال حامل باشد، و اول محمول؛ و این مجال است .

لاجرم «حکمت» در فعل اول تابع کمال ذات باشد؛ و این است کمال مطلق در حکمت؛ و در

فعل غیر اول - از «متوسطات» - مقصود کمال مطلوب باشد؛ و برین نسق است در افعال ما .

و «فلاسفه» را در حکمت قولی عقلی (۳) اختلافات بسیار است؛ و «متأخران» از ایشان مخالفت «متقدمان» کرده اند در اکثر مسائل .

و کلام اولینان (۴) محصور است در «طبیعیات» و «الهیات» که کلام باشد در باری تعالی، و

عالم؛ و بعد از اولینان در «ریاضیات» برافزودند (۵) و گفتند: «علم» منقسم است به سه قسم:

علم: ما؛

و علم: کیف؛

و علم: کم؛

(۱) فیلسوف Philosophe مرکب از دو واژه یونانی یکی: «فیلسوف» (Philosoph) (دوست)

و دیگر: «سوفیا Sophia» (حکمت) میباشد و آنرا دوستدار حکمت میتوان ترجمه کرد .

(۲) م: حکمت است.

(۳) م و ب: قولی و فعلی

(۴) ب: اولیان

(۵) ترجمه صحیح متن عربی این است: «و بعد ریاضیات را بر آن افزودند» .

پس علمی که طلب کرده میشود در آن «ماهیات» اشیاء؛ «علم الهی» است .
و علمی که در آن طلب «کیفیات» اشیاء کنند؛ «علم طبیعی» است .
و علمی که [در آن] طلب «کمیات» اشیاء کنند، «علم ریاضی»^(۱) است؛ خواه «کمیات»
مجرد از «ماده» باشد، و خواه مخلوط با «ماده» .

وبعد از قدماء، **ارسطاطالیمس** حکیم «علم منطق» را پیدا کرد، و آنرا «تعلیمات» نام
نهاد؛ و اگرچه^(۲) منطق را از کلام قدماء تجرید کرد، زیرا که حکمت هرگز از قواعد و قانون‌های
منطقی خالی نبوده است . و «قوانین منطقی» را از «آلت علوم» شمرد، نه از «علوم»؛ و گفت:
«موضوع» در «علم الهی»، «وجود مطلق» است، و مسائل آن بحث است از احوال وجود از
آن حیثیت که وجود است .

و «موضوع» در «علم طبیعی»؛ «جسم» است؛ [و مسائل آن بحث است از احوال جسم از آن
حیثیت که جسم است]

و «موضوع» در «علم ریاضی»؛ «ابعاد و مقادیر» است؛ [و بالجمله: «کمیت» از آن حیث که
مجرد از ماده است؛ و مسائل آن بحث است از احوال] کمیت از آن رو که کمیت است^(۳) .
و موضوع در «علم منطق»؛ «معانی» است که در ذهن انسان است؛ از آن رو که مؤدی تواند
شد بعلمی دیگر؛ و مسائل آن بحث است از احوال این معانی، از آن حیثیت که معانی است .

* * *

«فلاسفه» گویند: چون سعادت مطلوب است بذات خود؛ و آدمی عمل میکند از برای
دریافتن آن و رسیدن بدان، و بآن نتواند رسید، الا بحکمت؛ پس حکمت مطلوب باشد از جهت
عمل یا علم مجرد؛ و ازین [رو] حکمت^(۴) دو قسم باشد: علمی، و عملی .
و طوایف حکماء دو گروه اند :
بعضی «علمی» را بر «علمی» مقدم دارند، و بعضی بر عکس - چنانچه بیان کرده شود -
(انشاء الله تعالی) .

قسم علمی؛ عمل خیر است ،

و قسم علمی؛ علم حقا است .

و گویند : به هر دو قسم بقتل کامل، و رای راجح توان رسید؛ الا آنکه یاری خواستن از غیر
در قسم علمی بیشتر از قسم علمی باشد .

(۱) م و ب : کنند در آن علم ریاضی .

(۲) عبارت : «اگرچه» درین سیاق درست بنظر نمی‌آید و مفهوم متن عربی را هم
نمی‌رساند و اگر بخواهیم مطلب مفهوم و مطابق نص عربی ترجمه شود باید بگوئیم : «هماناوی...»

(۳) م : مقادیر است بلکه کمیت از آن رو که کمیت است .

(۴) ب : و ازین و حکمت - م : و ازین و حکمت

و «انبیاء» - علی نبینا وعلیهم السلام - به مدهای روحانی تأیید یافته اند؛ و بتقریر قسم عملی متوجه [شده] اند، و ببعضی اقدام از قسم علمی نیز توجهی میفرمایند.

و «حکماء» به مدهای قوت عقلی استمداد نموده تقریر قسم علمی نموده بطرفی از قسم علمی نیز توجه کنند.

و غایت مطلب «حکیم» آنست که متجلی (۱) شود عقل او را جمیع هستی، و متشبه شود به حضرت باری - جل و علا - بقدر امکان.

و نهایت مقصد «انبیاء» - علیهم السلام - آنست که متجلی شود ایشان را نظام هستی تاموافق آن نظام مصلحت های بندگان را انتظام دهند؛ و انتظام نشود مگر بترغیب و ترسانیدن و تشکیل (۲) و تخییل.

پس هر چه اصحاب شرایع و ملت ها روشن داشته اند، مأول باشد نزد «فلاسفه» - مگر بعضی فلاسفه که علم خویش از مشکوۃ نبوت گرفته اند؛ زیرا که تعظیم «انبیاء» را بدرجه اعلی میسرسانند، و حسن اعتقاد بکمال دارند.



«مترجم اول گوید: از خیال فاسد صاحب این سخنان را گمان آنست که کلیات مقاصد انبیاء که وابسته بعالم خدائی است که از خزانه: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» (۳) یافته اند مقصور بر انتظام مصلحت های بندگان است؛ پس ترغیب و ترهیبی (یعنی: ترسانیدنی) که بنای سعادت ها و شقاوت ها بر آن تواند بود بر همین نظم مصلحت های جزوی عنصری مقتصر داشته اند. زهی کوته اندیشی خرد خودکام، و زهی گمان فاسد حکیم بد سرانجام!! چه مصلحت های جزوی عنصری در جنب کلیات مقاصد انبیاء - علیهم السلام -

مصراع

چو خشخاشی بود در جنب دریا

همای همت آن گروه که بهدایت خلا بقی متوجه است باین محقر طعمه کی التفات را مقصود دارد؟!

اما مور بحفارت چشم ذره بین از انوار آفتاب عالم تاب کجا خبر تواند داد؟ عذر حکیم همین تواند بود که مور آسا بچشم تنگ بصیرت از فراخنای (۴) عالم های الهی بیش ازین عالم عنصری نتواند دید؛ پس او باین گمان بردن که ترغیب و ترهیب: انبیاء - علیهم السلام - بر نظم مصلحت

(۱) م و ب: متجلی.

(۲) م و ب: تشکیک.

(۳) قرآن ۲/۲۵۳.

(۴) م: فراخهای - ب: فراخنای.

های این عالم مقصود است، معذور باشد، و بمقاصد ارجمند انبیاء - علیهم السلام - حکیم بینوارا -
فرا رسیدن همان مثل باشد که مگسی پروازش به از آرزو کند و گنجشک شکارچرخ (۱) نمئی نماید -
هیئات !

بیت

مگس چون پرواز آید بیاز دراول فرود آید از راه باز
این تمثیل موافق خرد ارجمند است و هوشمند را این قدر آگاهی بنده است .
باز بر سر سخن مصنف اصل کتاب میرود :
مصنف اصل کتاب گوید (۲) :

از جمله فلاسفه ؛ حکمای هند - از : برهمنان - [اصلاً] به «نبوت» قایل
نیستند .

و از فلاسفه ؛ حکمای عرب که جمعی قلیل اند ؛ بیشتر حکمت های ایشان فلتات
[طبع] ، و خطرات فکراست ؛ به نبوت قایل میشوند .

و دیگر حکمای روم اند، و دو قسم اند :

«متقدمان» که ستونهای حکمت اند،

و «متأخران» [از آنها] که مشائیان اند ؛ و اصحاب : رواق و شاگردان :
ارسطالیس .

و فلاسفه اسلام که حکمای عجم اند :

اما از (۳) عجم پیشتر از اهل اسلام هیچ سخنی در فلسفه نقل (۴) نکرده اند ؛ زیرا
که حکم ایشان از نبوت ها بوده یا از ملت قدیمه ؛ یا از دیگر «ادیان» ؛ بغیر (۵) از «صابیان» که
«حکمت» را به «صبوت» بر آمیختند .

☆☆☆

و مذاهب : قدمای حکماء از : رومیان، و یونانیان ، بترتیبی که در کتابهای ایشان نقل

کرده اند خواهیم آورد ؛ و عقب ذکر ایشان، ذکر سایر حکماء کنیم ؛ زیرا که اصل در فلسفه حکمای
روم اند ، و غیر ایشان همچو عیال (و اطفال) ایشان توانند بود .

(۱) ب و م : جزع . کلمه : «جزع» تصحیف : «چرخ» است و چرخ لغتی است در «چرخ» که
نوعی از مرغان شکاری است .

(۲) از صفحه ۸۴ سطر ۱۳ تا این جا زاید بر متن عربی و مأخوذ از اضافات صدرترکه
اصفهانیه بر اصل کتاب ملل و نحل میباشد .

(۳) م و ب : در .

(۴) م و ب : در فلسفه از عجم نقل .

(۵) غیز از صابیان .

[باب اول] [حکمای هفتگانه]

[مقدمه]

و اما آن هفت حکیم، که از ستونهای بزرگ حکمت بوده اند، از: ملطیه، و سامیا، و اثینیة^(۱) اند؛ این شهرهای ایشانست.

و نامهای ایشان: تالس ملطی^(۲)،

انکساغورس^(۳)،

انکسیمانس،

انبذقلیس^(۴)،

فیثاغورس،

سقراط،

[و] افلاطون

و فوجی از حکماء، تابع ایشان اند؛ [مانند]:

فلوطرخس^(۵)،

بقراط،

ذیمقراطیس،

و شعراء و نساك.

و کلام عامه این «حکماء» در فلسفه دایر بر ذکر وحدانیت باری - تعالی - است، و آنکه

علم او که محیط است به «کاینات»؛ آن چگونه است؟

(۱) م: اثینیة

(۲) تالیس ملطی

(۳) م: انکساغورس

(۴) م: انبذقلیس

(۵) فلو طرخس -

[و] در ابداع و تکوین عالم، و آنکه مبادی اول کدام [وچند] است ؟ هنگام ظهور کی تواند بود ؟^(۱)

و گاه حق - تعالی - را نوع حرکت و سکون ثابت کنند .

و متأخران، از **حکمای اسلامی** از ذکر ایشان، و مقالات ایشان توافل کردند^(۲)؛ مگر بعضی نکته‌های نادر، و آنچه بر بصیرت‌های فکرهای ایشان^(۳) ناپسندیده آمده بود و [به] تزئیف (یعنی : ناسره باز نمودن) آن توجه فرموده‌اند .

مصنف اصل کتاب میفرماید که ما بنقل سخنان ایشان کوشش نمودیم و بنقد سخنان^(۴) ایشان سعی کردیم، و زمام اختیار بدست مطالعه و مناظره در کلام متقدمان، و متأخران دادیم^(۵) .
« والله الهادی الى طريق الصواب واليه المرجع والمآب »^(۶).

(۱) ترجمه صحیح عربی این است : « واینکه معاد چیست و کی است ؟ ».

(۲) م : کرده .

(۳) برابصار و افکار ایشان .

(۴) م و ب : بنقد آوردن سخنان .

(۵) ترجمه صحیح عبارت متن عربی این است : « و زمام اختیار را در مطالعه و مناظره کلام

متقدمان و متأخران بدست تو [خواننده] دادیم ».

(۶) این سطر زاید بر متن اصلی است .

[فصل اول]

[فلسفه : تالس Thales]

۱

از آن جمله ؛ رأی «تالس»^(۱) ، و او اول کسی است که در «مطایفه» به فلسفه مشغول شد . گفت: عالم را پدید آورنده هست، صفت کمال او را عقول درك نتواند کرد از حیثیت هویت او؛ بلکه شعاع ادراک بر سر پرده جلال او نتواند افتاد؛ مگر از حیثیت آثار و مظاهر^(۲) او؛ مقدسی است که با سم نتوان شناخت، بهویت چگونه شناخته شود؟ - مگر از راه ایجاد مصنوعات وهستی بخشیدن مکونات ؛ پس حوصله دانش ما استعداد دریافت اسمای حسنای او [را] از جهت ذات مقدس او ندارد؛ بلکه آنرا نیز از جهت ذات خود توانیم شناخت .

✧ ✧ ✧

«دورین سخن چون راه معرفت آن حکیم عالیقدر عمل و برهان بوده بنهایت سعی عقل اشارت نموده و تحقیق سخن آنست که راه بمعرفت اسمای الهی فراخور ذات وی - سبحانه - عقل را میسر نیست بی تعلیم انبیاء - علیهم السلام - که به وحی و شناساندن الهی این راه برایشان گشاده اند؛ پس بی هدایت پیغمبران - علیهم السلام - راه شناخت صفات الهی ظاهر نشود؛ و ازین رو در شرع مطهر معرفت اسمای الهی توفیقی است، و بران شارح موقوف^(۳) .

✧ ✧ ✧

دیگر از رموز حکمت این حکیم آنست که گوید: قولی که بهیچ نوع رد نتوان کرد آنست که الله - تعالی شانه - مبدع و پیداکننده کائنات بوجود وهستی موصوف بود و هیچ چیزی از مبدعات و مخلوقات نبود؛ پس آفریننده ابداع و پیدایش کرد، و مصنوعات را صورتی در ذات مقدس نبود؛ زیرا که پیش از آفریدن و پیدایش همو بود بیکثائی خود؛ و چون در وحدت ذات بهیچگونه جهتی که از اعتبار کردن آن در احدیت تبدیلی لازم آید نبود؛ بلکه وحدت بحت بود و فردانیت صرف پس چون همو بود و پس؛ پس نتوان گفت جهتی و جهتی، ناهویت باشد و صورتی ، و حیثیت را نیز مجال نتواند بود تا گویم هویت و آن صورت؛ زیرا که وحدت صرف منافی این دو وجه است؛ بلکه

(۱) تالیس

(۲) ب : آثار مظاهر

(۳) از سطر ۹ تا ۱۳ زاید بر متن عربی است .

هویت پدید آورنده نابودهاست؛ پس پدید آوردن نه از چیزی باشد که برین نابود سبقت و پیشی داشته باشد. چون این دو مقدمه مفهوم شد، گویم: پدید آورنده نابودها به حاضر بودن صورت بودنی‌ها نزد او حاجتمند نیست که اگر صورت بودنی‌ها نزد هویت حاضر باشد منفرد نتواند بود از صورت که نزد وی حاضر است؛ لاجرم هویت و صورت باشد؛ و بیان کردیم که پیش از ابداع هویت منفرد بود.

و دلیل دیگر آنکه اگر صورت نزد هویت حاضر باشد، آن صورت مطابق وجود خارجی باشد یا نه؟ اگر مطابق باشد، صورت بمعد موجودات متعدد شود؛ و کلیات صور با ضرورت مطابق کلیات باشد، و جزئیات صور مطابق جزئیات، و بتغییر جزئیات متغیر شود؛ همچنانکه بتکثیر افراد متکثیر شود، و همه این لازم‌ها محال باشد؛ زیرا که منافی وحدت صرف است.

و اگر مطابق وجود خارجی نباشد، بی‌شبه صورت آن عین خارجی نباشد؛ بلکه شیء دیگر باشد.



و منشاء این سخن که حکیم دانش پرور را بتألیفات قیاسی و مقدمات فکری بر آن داشته که هویت مقدسه را در هنگامی پیدا کند که بودنی‌ها را از صورت آن بودنی‌ها عاری انگاشته است که عقل بصرافت استقلال خویش بیاری نظرها و فکرها راه باثبات صفات نتوان برد، و اگر چه یقین ذات پیدا کننده مبانی و ثبوت مستحکم دارد، و چون از اثبات صفات عقل بصرافت فطرت خویش قاصر افتاده و بهیچگونه در ذات از آن رو که ذات است بسانی که اشعه ادراک این دانش اندوز بر آن افتاده حیثیت و جهت را محال طریان نیست؛ پس بحضور صور بودنی‌ها در آن حضرت عرصه یقین را تنگ باید داشت و این مرتبه هر چند از مراتب [کمال] ذات الهی است و اولیای امت **محمد صلی الله علیه و سلم** - از آن مرتبه نشان داده اند، و در آن مرتبه بهیچ نوع حیثیت و جهت را محال تطرق نتواند بود، و تمیز باسم را باعتباری ملاحظه نتوان داشت؛ ولیکن این مرتبه را بیشتر از مرتبه ابداع و ایجاد محط رحال توجه دارند.

و چون این دانش اندوز به مبدء بودن قایل شده، از آن مرتبه رفیع سهم مرامش فروتر افتاده و در مرتبه که بابداع قایل شده، هر چند آن دانش اندوز به تنزیه ذات مقدسه از هر چه جز ذات باشد متیقن است؛ اما ملزم است باعتبار حیثیت ابداع، و درین مرتبه شریفه حکم قهرمان جلال ذات بر نسبی که ملازم این مرتبه است بامضاء میرسد؛ لاجرم لطایم اهتداء درین مرتبه بعطرشون و لوازمی که ملازم آن باشد، معطر توان داشت. و درین مرتبه منیفه عین از علم متمیز گشته و وجود صور در علم منافی وحدت عین نیست؛ چه مراتب کمال تجلیات الهی را در هر موطنی شرایف خواص قدوسی لازم خواهد بود که مناسب آن مرتبه باشد درین مرتبه که ذات در تاریکستان نابود به کلید ابداع میکشاید، بخصوصیات کمال (۱) متخصص باشد که در مرتبه سابقه تطرق آن خصوصیات را

مجال طریان نباشد که لازم خصوصیت آن موطن شریف باشد .

« سبحان ربك رب العزة عما يصفون » (۱).

چون حکیم دانشور، بعد از آنکه تجلیات جلال احدیت از مرتبهٔ ابداع بر لوح شعورش انعکاس یافت خصایص مرتبهٔ سابق (۲) بر آن مرتب داشت و چشم ایمان بفرقهٔ آن دومرتبه و خصوصیات هر يك نکماشت (۳) ، در مقدمات برهانش اگر بیچشم مسامحه ننگرند از این نوع که (۴) شیوه (۵) [و] راه روان استدلال است، ایمن نتواند بود . و اگر با هتدای اثبات صفت علم که اجل اوصاف کمال است مهتدی شدی، دشواری این کار بروی آسان گشتی .

و مقصود (۶) از این نوع تنبیه آنکه هوشمند متبصر را آگاهی حاصل آید که معارج دانائی عرفان صفات و ذات الهی - تعالی شانه - از حوصلهٔ مضایق عقل و قیاس متجاوز است .

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه بهادی الکمل فی الکمل صلی الله علیه و علی آله وسلم .
و دیگر از گنجهای حکمت او آنست که (۷) گفت:

پیدا کنندهٔ کاینات، عنصری را که بر صورتهای معلومات ، و موجودات مشتمل بود، پیدا فرمود؛ پس از هر صورتی موجودی درین عالم برانگیخته شد بر مثالی که در عنصر اول که محل صورتها و جای پیدا آمدن موجودات بود، صورت یافتند .

و محل صور و منبع موجودات ذات عنصر است .

و هیچ موجودی در «عالم عقلی» و «عالم حسی» تصور نتوان کرد الا که در «ذات عنصر» «صورتی» و «مثالی» از آن هست .

دیگر از افادات آن حکیم آنست که گفت که از کمال ذات اول حق آنست که مثل این عنصر را ابداع فرمود؛ پس آنچه عامهٔ خلائق تصور کرده اند که در ذات مقدس - تعالی شانه - صور معلومات هست ، آن صورت در پیدایش اوست، و حق - عز شانه - در صرافت وحدانیت متعالی است از آنکه متصف شود با آنچه پیدا کرده او متصف شود .

مصنف اصل کتاب گوید که از احوال آن حکیم عجب آنست که از وی نقل میکنند که گوید «مبدع اول» (یعنی: اول مخلوقات) «آب» است؛ زیرا که قابل همهٔ صورتها هست ؛ و از آب ابداع فرمود (یعنی: پیدا کرد) آفرینندهٔ کاینات) جمیع «جواهر» : از آسمان، و زمین ، و آنچه

(۱) قرآن ۳۷/۱۸۰.

(۲) ب: سابقه.

(۳) ت: بگماشت.

(۴) ت: بنگرند از منوع که .

(۵) ت: شیمه.

(۶) م: مقصور - ب: مقصود .

(۷) از صفحه ۸۹ سطر ۱۲ تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ از ترجمهٔ اول میباشد .

در آسمان و زمین است؛ و آب علت و سبب همه وجودی و همه رکبی [از عنصر جسمانی] باشد .

[و میگوید : از جود آب : زمین پیدا شد .]

و از انحلال آن : هوا پدید آمد ،

و از صافترین اجزایش : آتش وجود گرفت ،

[و از دخان و ابخره : آسمان بوجود آمد] ،

و از اشتعالی که از اثر حاصل شد : ستاره ها موجود شدند ؛

و در کرد هرگز بدوران جنبش گرفتند ، همچون دوران مسبب بر سبب خود بشوقی که حاصل است در آن .

دیگر فرمود که «آب» بمنزلۀ «ذکور» است ، و زمین بمنزلۀ «اناث» ؛ و این هر دو عنصر سفای اند .

و «آتش» نر است و «هوا» ماده ؛ و این هر دو علوی اند .

دیگر فرمود که عنصر کمالی که صلاحیت اول و آخر دارد ، آن «عنصر جسمانی [و جرمانی]

است ؛ نه «عنصر روحانی [بسیط]

و این «عنصر» را صافی ، و تیره ای هست ؛ آنچه از صاف (۱) آن وجود میگیرد ، آنرا «جسم»

گوئیم ، و آنچه از تیره آن هستی یابد ، آنرا «جرم» خوانیم ؛ پس جرم فانی و زایل شود ، و جسم زوال پذیر نباشد ،

و جرم کثیف ظاهر باشد ، و جسم لطیف (۲) باطن ، و در نشأۀ ثانیه : ظاهر شود جسم ، و زایل شود

جرم ؛ و «جسم لطیف» ظاهر باشد ، و «جرم کثیف» زایل .

دیگر فرمود که بالای آسمان عالم های بدیعه است که زبان از بیان وصف انوار آن قاصر

است ، و عقل را قدرت و قوف بر حسن و روشنی (و بهای) آن عالم ها نیست ؛ و آن عالم ها از عنصری

که بادرک کنه آن و بمشامای نور آن نتوان رسید ، پیدا شد ؛ و «نطق» (۳) ، و «نفس» ، و «طبیعت»

زیر آن و فرود اوست که آن «دهر محض» است از طرف آخرت ، نه از طرف اولیت ؛ و عقل ها و

نفس ها بسوی او مشتاق است ؛ و آنست که او را «دیموۀ» ، و «سرمدیه» (۴) و «بقاء» نام کنیم ؛

در نشأۀ دوم .

و از این اشارات ظاهر شد که حکیم آنچه گفته است که پدید آمده اول «آب» است ، مرادش

آنست که آب «مبدأ» مرکبات جسمانی است ، نه آنکه «مبدأ اول» در موجودات علوی «آب»

(۱) ب : از اوصاف .

(۲) م و ب : جرم لطیف .

(۳) منطق .

(۴) سرمد .

است؛ لیکن چون اعتقاد کرده که «عنصر اول» قابل هر صورنی است یعنی: منبع همه صور است - و در «عالم جسمانی» مثالی، موازی آن (۱) ثابت کند که قبول تمام صور تواند کرد؛ و بدین صفت «عنصری» مثل: آب نیافت؛ پس آب را «مبدع اول» ساخت در مرتبه مرکبات و پدید آورد از آن اجسام، و اجرام؛ آسمانی و زمینی .

و در «سفر اول» از کتاب: **تورات** آمده که «مبدأ خلق» «جوهری» است که حق - تعالی - آفریده آنرا، پس بسوی او نظر فرمود به هیبت چنانکه بگذاخت و آب شد؛ و از آب بخاری دود مانند بلند شد، پس از آن دخان آسمانها آفرید؛ و بر روی آب کفی پدید آمد مثل: کف دریا و آفرید از آن زمین را؛ پس زمین را بکوهها محکم و پایدار ساخت .

و «تالی» (۲) حکیم «ملطی» مذهب خود از مشکوة نبوت: **هوسی** - علیه السلام - روشن ساخت .

و آنچه اثبات کند از «عنصر اول» که «آب» است - قابل همه صور است - بسیار مشابه است به «لوح محفوظ» که در کتابهای الهی مذکور است؛ زیرا که در «لوح محفوظ» جمیع احکام معلومات، و صورتهای موجودات، و خبر (۳) همه کائنات هست .

و «آب» برین قول - بسیار مشابه است به آبی که «عرش» بر آن نهاده و این آیت از آن خبر میدهد: «وکان عرشه علی الماء» (۴) .

(۱) م و ب: مثالی نورانی از آن .

(۲) تالیس .

(۳) م: جز .

(۴) قرآن ۷/۱۱ .

[فصل دوم]

[فلسفه: «انکساغورس Anaxagore»]

۲

وازان جمله: «انکساغورس» است. او نیز از «ملطیه» بوده.

دروحدانیت حضرت حق (۱) همان دید که تالس (۲) دید؛ و در «مبدأ اول» مخالف اوست. و گوید که مبدأ موجودات: «جسم اول» [متشابه الاجزاست؛ و آن اجزای لطیف است، درنیابد آنرا حس، و نرسد بآن عقل؛ و از آن تکوین یافته هستی به تمام (۳)؛ علوی باشد یا سفلی؛ زیرا که «مرکبات» مسبوق است به «بسیاط»، و مختلفات مسبوق به متشابهات.

و «مرکبات» از «عناصر» مرکب باشند؛ و عناصر متشابه الاجزاست؛ چنانچه «بشر» و «نبات» و «حیوان»، و هر چه به غذا حاجتمند است هر آینه غذا [تحصیل] میکند از اجزای متشابه (۴) یا غیر متشابه پس در معده جمع میشود، و جسمی متشابه میشود؛ و بعد از آن به شریانات و دیگر رکها روان میگردد و اجزای مختلف میشود از: خون، و گوشت، و استخوان.

«مترجم اول گوید: چون قلم را فم تحریر نموده که از اغلوطة ارباب مذاهب باطله عقد اشکال بگشاید، آنچه این حکیم در مبدئیت اشیاء گفته در آن سخن میکند؛ زیرا که بمیزان صحت سنجیده نیست؛ چه جزم بمبدئیت امری متشابه الاجزا (۵) مر جمیع (۵) موجودات را از قبیل تخمین و خالی از یقین مینماید و از بیان منشأ تخمین که در بعضی مواد ایراد کرده اگر چه از قبیل «استقراء» تواند بود، و استقراء متکاء اطمینان یقین نتواند بود، و مواد وثوق برهان نشود. اگر استقراء تام بودی، با آنکه استقرای ناقص است و بر تقدیر تسلیم که امری را دخی در ظهور و پیدائی چیزی (۶) باشد، مستلزم بمبدأیت نتواند بود و شبهه نیست صاحب عقل رسین را که آن امور که در بعضی مواد این دانش اندوز ظن بمبدأیت بآن مستند داشته، مجموع مستقل نیست در پیدا -

(۱) ب: حق جل جلاله.

(۲) م و ب: تالس.

(۳) ب: یافت تمام.

(۴) ب: متشابه.

(۵) م: متشابه الاجرام جمیع.

(۶) ب: جزئی.

کنندگی آنچه امر را به پیدا کنندگی و مبدأیت متسم^(۱) داشته، بلکه از قبیل شروط [و] اجزای علت تامه تواند بود؛ پس از استقلال مبدأیت معزول باشد.

چون متفطن صاحب توفیق را بر بادی طغیان ظنی که در مبدأیت اشیاء این دانش پرور کرده مطلع گردانید باز باصل سخن مصنف کتاب میرود^(۲).

* *

وازین حکیم حکایت کنند که با سایر «حکماء» موافق است در آنکه «مبدأ اول» «عقل فعال» است؛

و درین مخالف است که گوید که اول [حق] - تعالی شانه - ساکن است، نه متحرك. و معنی «حرکت» و «سكون» حق - تعالی - که بجه طریق است، و اصطلاح ایشان چیست مذکور خواهد شد.

و **فروریوس** از وی حکایت میکند که گفت: اصل اشیاء: جسمی واحد است که موضوع کل است، و اورانهایت نیست؛ ولیکن بیان نکند این جسم را که از عناصر است؛ یا خارج از عناصر؛ و گوید: جمیع اجسام، و قوت های جسمانی، و انواع، و اصناف از آن «جسم اول»^(۳) بیرون می آید.

و این حکیم اول کسی است که به «کمون» و «ظهور» قابل شده - از آن رو که همه اشیاء را در «جسم اول»^(۴) کامن (یعنی: پوشیده) خیال کرده؛ و مراد به وجود اشیاء، ظهور آنرا داند از آن جسم از روی: نوع، و صنف، و مقدار، و شکل، و تکلف (یعنی: کثیف بودن)، و متخلخل بودن؛ چنانچه ظاهر شود خوشه ازدانه، و درخت خرما از استخوان خرما، و انسان کامل صورت از قطره آب، و مرغ از بیضه پیدا شود.

و این مجموع «ظهور» است از: «کمون»^(۵)، و از «قوت» به «فعل» آمدن است، و از «استعداد» ماده، «صورت» یافتن. و «ابداع» یکی است، و بهمین «جسم اول» قوت گرفته^(۶). و هم ازین حکیم حکایت کنند که گوید: اشیاء ساکن است^(۷) و «عقل» آنرا ترتیبی نیکو

(۱) ب: منقسم.

(۲) از صفحه ۹۳ سطر ۱۳ تا اینجا نقل از ترجمه صدرتر که است و مطالب منقوله زاید بر متن عربی کتاب میباشد.

(۳) م و ب: جسم کل.

(۴) م و ب: جسم کل.

(۵) ب: مکون.

(۶) در ترجمه مترجم اول چنین است: «و بهمین جسم اول تعلق گرفته» و ظاهراً هم باید چنین باشد.

(۷) متن عربی چنین است: «همه چیز در اول ساکن بود».

داد، و هر يك را در محلی که لایق بود نهاد - از عالی و سافل و متوسط - و بعضی را متحرك، و بعضی را ساكن داشت، و بعضی را بحرکت مستقیمه متحرك داشت از بسایط عنصری، و بعضی را حرکت دوری داد از اجرام فلکی؛ و باین ترتیب ظاهر^(۱) گردانید مجموع موجوداتی را که در «جسم اول» کامن بود^(۲).

و هم از وی حکایت کنند که «ترتیب دهنده» همین «طبیعت» است.

و گاه گوید که «مرتّب»، «باری» - تعالی - است.

و چون «مبدأ اول» به مذهب او «این جسم» است؛ بمقتضای مذهب او، «معاد» (و باز گشت) باین جسم باشد.

و چون «نشأه اول»، «ظهور»، باشد؛ «نشأه ثانی» «کمون» باشد.

و این مذهب نزدیک است به مذهب آن که به «هیولی اول» قایل شده که «صورت» در آن حادث شود؛ الا آنکه این «حکیم» اثبات «جمعی» کند که غیر متناهی [بالفعل] باشد که متشابه لاجزاء باشد؛ و «اصحاب هیولی» اثبات «جسم» بالفعل نکنند.

و «حکمای» متأخر، برین حکیم نامور درین سخن که اثبات جسم مطلق کند که صورت سماوی یا عنصری عارض آن نشود، و غیر متناهی باشد انکار کنند.

و در «ظهور»، و «کمون» نیز نسبت خطاء به وی کنند؛

و در بیان سبب ترتیب و تعیین ترتیب دهنده نیز او را بر خطاء دانند.

مصنف اصل گوید که ما از مذهب این حکیم عقب ذکر رای «تالس»^(۳) از آن [رو] آوردیم که هر دو از «مطلبه» اند، و هر دو موافق اند در اثبات «عنصر اول»؛ و صورت ها در آن، و اثبات «جسم اول»، و کامن بودن جمیع موجودات در آن.

و ارسطاطالیس از وی حکایت کند که جسمی [که] از آن اشیاء هستی می یابد، قابل کثرت نیست.

و گوید که این حکیم نامور به ایماء و اشارت چنان ظاهر کرده که کثرت از جانب حق - تعالی - آمده است.

(۱) م و ب : مرتّب .

(۲) ب و م : کامل بود .

(۳) تالیس .

[فصل سوم]

[فلسفه : انکسیمانس Anaximenes]

۳

و از آن جمله [است] : «انکسیمانس» .

این حکیم نیز از «ملطیه» بود و به خیر و حکمت معروف ، و بفضل و دانش بی نظیر بود .

از اعتقادات او آنست که گوید : حق - تعالی - «ازلی» است که او را اول نیست ، و آخر نیست !

و «مبدأ آفرینش اشیاء» است ؛ و از ابتدا منزّه است ؛

آنچه خلق از او تواند دریافت همین است که اوست و بس ،

و هیچ هویتی مشابه هویت و ذات او نیست ؛

و هر هویتی و ذاتی از «هویت» او وجود گرفته ؛

و ذات مقدسش «واحدی» است که به واحد شمار مانند نیست ؛ زیرا که واحد شمار

بسیاری می پذیرد ، [و] ذات (۱) او کثرت پذیر نیست .

و هر «پیدا شده» ای که ظاهر خود ، صورت او در «علم الهی» (۱) باشد، و [در] علم قدیم (۳)

صورت های [بی] نهایت است .

دیگر گوید که [روا نباشد درین رای مگر یکی از دو قول :

یا گوئیم : خدا ابداع فرمود آنچه در علمش بود ؛

و یا گوئیم : خدا چیزهایی را پیدا کرد که علم بآنها نداشت ؛ و این قولی است مستشع ،

و اگر بگوئیم : [آنچه در علم (۴) کامل بود ، ابداع فرمود ؛ هر آینه «صور» ازلی است

به ازلیت او ؛ و ذات او متکثر نشود به بسیاری معلومات ، و تغیر نمی پذیرد [بتغیر] معلومات (۵)

(۱) ب: و ذات .

(۲) متن عربی : علم اول .

(۳) ۳ - قدیم او .

(۴) م : عالم - ب : علم .

(۵) ب: بتغیر معلومات .

دیگر گوید که حق - تعالی - به وحدانیت خود « صورت عنصر » پیدا کرد ، و « صورت عقل » از صورت عنصر وجود یافت به پیدایش باری تعالی ؛

و عنصر در عقل انواع صورتها ترتیب داد ، بقدر آنچه در صورتهای (۱) بود از طبقات انوار ، و « اصناف آثار » ؛ و آن طبقات صورتهای بسیار یافت بیک دفعه ، بی ترتیب زمانی همچنانکه در آینه صاف پدیدار شود صورت بی زمان ، و بی ترتیب بعضی بر بعضی ؛

غیر آنکه « هیولی » احتمال قبول [دفعه واحد] نمیکند مگر بترتیب وزحان . و در آن طبقات ترتیب آن صورتها حدوث یافت (۲) و بعد از آن به هر « عالمی » بعد از « عالمی » بحسب ترتیب عالمها در طبقات عالم (۳) آن صورتها فرو آمد تا بمنزله که انوار صورتها در « هیولی » کم شد ، و « هیولی » به کمی نامزد گشت و بذلتی و خستای هیولی را عارض شد که قابلیت قبول صورت هیچ نفس روحانی ، و حیوانی ، و نباتی نداشت .

و فی الجملة هر چه قابلیت حیات ، و حس دارد از آثار « این انوار » خواهد بود . و دیگر گوید که این عالم زوال خواهد یافت و فساد و عدم در آن درمی آید ؛ زیرا که « مسفل » آن عالمها است ، و « منقل آن » نسبت به آن عالم همان نسبت فشر دارد با « لب » (یعنی : نسبت پوست بامغز) ، [ریوست افکنده میشود] .

و گوید : نبات « این عالم » بمقدار آن نور قلبی است که در وی است از آن عالم ، و اگر پرتو نور آن عالم درین عالم نبودی بیک چشم زدن فانی شدی ؛ و نباتش تا وقتی است که جزء نوری که بآن امتزاج دارد (۴) صافی شود ، و « نفس » نیز جزء مختلط خود را صافی دارد .

و چون هر دو جزء مصفی شود ، اجزای این عالم فانی شود (۵) و فاسد گردد ، و تار یک ماند که آن اندک نور از وی کم شده باشد ، و باقی ماند نفوس ناپاک چرکین درین ظلمت و تاریکی : بی نور ، و [بی سرور] ، [بی روح] ، و [نا] راحت ، و [بی سکون] ، و [بی سلوت] .

و نقل کرده اند از وی که گوید : اول [اوایل - از] پیدا شده ها - « هوا » است ، و از « هوا » هستی یافته جمیع آنچه در عالم است از : « اجرام علوی » ، و « مسفل » .

دیگر گوید که آنچه از صاف هوا [ی محض] هستی گیرد ، لطیف ، روحانی است ؛ و زوال

(۱) م و ب : در عقل .

(۲) ترجمه صحیح متن عربی چنین است : « پس آن صورتهای در هیولی بترتیب حدوث یافت » .

(۳) اگر این جمله باین صورت درآید : « بحسب طبقات آن عالمها » با متن عربی قریب الافق خواهد بود .

(۴) ترجمه متن عربی برین تقریب است : « و نباتش تا زمانی است که عقل جزء ممزوج خود را صافی دارد » .

(۵) م : نشود .

و فنا بآن راه نیابد، و آنچه از تیره آن وجود یابد؛ فنا و زوال را بآن راه باشد، و ناپاکی و پلیدی را قبول کند.

پس آنچه بالای «هوا» است - از عالم ها - آن از صاف «هوا» است، و آن «عالم روحانی» است؛

و آنچه فرود هواست - از عالم ها - آن از تیره «هوا» است و آن «عالم جسمانیات» است که چرکنت بسیار دارد که ساکنان این عالم را گرانی آن چرکنت نمیگذارد که بجانب بالا مایل شوند و هر که از ظلمت این چرکنت ها رهائی یابد و بگرانی آن فرود نیابد، بجاهای بلند ترقی تواند کرد؛ پس پرشود و برآید «بعالمی» که تمام لطافت، و همه فرح و سرور است.

و غالباً (۱) «هوا» را «اول اوایل»، «[عالم] جسمانی» (۲) داشته است؛ چنانچه «عنصر» و «اول اوایل»، «عالم روحانی» انگاشته.

و این حکیم بر مذهب: «تالس» (۳) است که «عنصر» ثابت کرد، و «آب» در مقابله آن - و این حکیم عنصر ثابت کرد و هوا در مقابله آن - و «عنصر» را بمنزله قلم [اول] (۴) داشته،

و «عقل» را بمنزله «لوح» که قابل نقش صورتهای موجودات است؛ و موجودات را بر آن ترتیب مرتب داشت.

و مشرب و مذهب این حکیم نیز از مشکوة «نبوت» مقتبس است، و بعضی التباس ها در عبارات قوم واقع شده.

* * *

و نشان صدق این معنی آنکه در دو مسئله عریضه که قدم حکمای متأخر در بیابان اهتدای آن سست شده یکی حدوث عالم، و دیگر اثبات صفات پای جهد و سعی این حکیم نامور بر صراط مستقیم هدایت ثابت است.

هدانا الله وایاکم سواء السبیل وعصمنا وایاکم عن الخطاء والاباطیل (۵).

(۱) کلمه: «غالباً» را اگر بجای «احتمالاً» و بمعنای «شاید» بگیریم با متن عربی و ترجمه مترجم اول وفق میدهد والا فلا.

(۲) ب: عالم جسمانی.

(۳) ب: تالس.

(۴) در بعضی نسخ عربی: بجای «قلم اول» باختلاف: «عقل اول»، و «علم اول».

و «عالم اول» ضبط است.

(۵) از سطر بیستم تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ از ترجمه صدر ترجمه اصفهانی است.

[فصل چهارم]

[فلسفه : انبذقلیس Empédocle] (۱)

۳

و از آن جمله : « انبذقلیس » (۱) از کبار « حکمای متقدم » بیباریک بینی در علوم و بصای عمل مخصوص بود .

در زمان : **داود** نبی - علیه السلام - بود و استفاده از بحر علوم آن پیغمبر دانشور نمود ؛ و بملازمت **لقمان** حکیم نیز استمداد یافته ، بهره مند شد و حقایق حکمت از معدن دانش او اندوخت .

و بعد از آنکه کمال یافت به **یونان** عود نمود و ابواب افاده و استفاده بر روی طالبان گشود .

و از لطایف اسرار که بیان فرمود گفت که حق - تعالی - همیشه در هویت مقدس بیکتائی متصف است ؛ و او علم محض است ، و ارادت محض ، و اوست : جود ، و عز [ت] ، و قدرت و عدل ، و خیر ، و حق ؛ و این اوصاف عین ذات است ، نه آنکه قوتی از قوتها است که باین نامها نام یافته .

و عامه موجودات پیدا شده است نه از شیء ، و نه آنکه در زمان پیدا کنندگی شیء بی از اشیاء با او بود ؛

پس پیدا کرد شیء بسیط معقول - و آن « عنصر اول » است - بعد از آن اشیای مبسوط بسیار از آن بسیط واحد [اول] پیدا آمد .

و « مرکبات » از بسایط موجود شد .

و حق - تعالی - پیدا کننده شیء ، و لاشیء : عقلی (۲) ، و فکری ، و وهمی است ؛ و مبدع زندهای یکدیگر ، و مقابلات ؛ عقلی (۳) ، و خیالی ، و حسی است .

دیگر گفت : باری - تعالی - پیدا کرد صورتها را نه بنوع ارادتی مستأنف ، بل بآنکه علت است و بس (۴) ؛ و او - سبحانه - عین علم و ارادت است ؛

(۱) م و پ : انبذقلیس .

(۲) ب : عقلی - م : عقل .

(۳) معنوله .

(۴) م : پس - ب : است پس .

پس چون « پیدا کننده » پیدایش صورت‌ها بآن نوع کرد که « علت » صورت‌ها شد ؛ پس « علت » باشد ؛ و « معلول » نتواند بود که با « علت » بذات مقارن باشد ؛ زیرا اگر معلول بذات مقارن علت باشد ؛ [پس معلول درین هنگام غیر از علت نیست] (۱) معلول به معلول بودن اولی نباشد (۲) از علت ، و علت بعلمت بودن اولی از معلول نباشد ، و چرا نباشد که معلول علت باشد و علت معلول ؛ و این باطل است زیرا که اگر باطل نباشد معلول معلول نباشد ، و علت علت نباشد ؛ پس معلول مقارن علت نتواند بود بهیچ جهتی از شش جهت [البته] (۳) ؛ والا تمیز میانه اسم علت و معلول برطرف شود .

و « معلول اول » « عنصر » است ، و معلول ثانی - بتوسط عنصر - « عقل » است ، و معلول ثالث - بتوسط هر دو معلول - « نفس » است ؛

این نسق ربط بسایط و متوسطات است ، و بعد از آن مرکبات است .

دیگر گفت : « منطق » (۴) بیان نتواند نمود آنچه در « عقل » است ؛ زیرا که عقل بزرگ [تر] است از منطق (۵) که او بسیط است ، و « منطق » مرکب است ؛

و « منطق » متجزی است ؛ و « عقل » متحد است [و محدود میکند] و اشای متفرقه را یکی میسازد ؛ پس جمع میسازد ، متجزیات (۶) را بمعنی آنکه متجزیات نزد عقل جمع و متحد میشوند .

پس « منطق » وصف « حضرت باری » - تعالی - نتواند کرد ؛ الا بصفی واحد که حق - تعالی - بهستی موصوف بود ، و « عالم‌های » بسیط و مرکب وجود نگرفته بود . و چون ذات مقدس بصف هستی بود و شیئی از اشیاء نبود ؛ پس « شیء » و « لاشیء » هر دو مبدع باشند .

دیگر گفت که « عنصر اول » بسیط است از حیثیت « عقل » که فرود ازوست ، و بر منوال وی ، و عقلی که در مرتبه از « عنصر اول » فرود است ، بسیط مطلق نیست ؛ - یعنی واحد محض نیست (۷) - زیرا که علت اولی واحد محض است ، و باقی مرکب است ، بترکیبی عقلی یا حسی ؛

- (۱) جمله : « فالمعلول حیثئذ لیس هو غیر العلة » در این محل بترجمه نیامده است .
 (۲) ت : چه اگر معلول بذات مقارن علت باشد معلول به معلول بودن اولی نباشد .
 (۳) در هیچیک از متون عربی از تعبیر : « از شش جهت » اثری نیست . عبارت عربی چنین است : « فلا محالة ان المعلول لم یکن مع العلة بجهة من الجهات البته » و ترجمه آن چنین است : « پس ناچار معلول با علت نتواند بود بهیچیک از جهات البته » .
 (۴) متن عربی : منطق .
 (۵) م و ب : میسازد و متجزیات .
 (۶) م : محض اینست .

• پس «عنصر» - در ذات خویش - مرکب باشد از «محبت» و «غلبه» ؛ و ازین دو صفت «جواهر بسیط روحانی» ، و «جواهر مرکب جسمانی» پیدا شد ؛
پس محبت و غلبه که دو صفت است - یا دو صورت - هر «عنصر» را مبدأ جمیع موجودات گشت ؛

پس مجموع «روحانیات» بر «محبت» خالص منطبق شد ،
و همه «جسمانیات» بر «غلبه» ؛
و مرکب از روحانیات و جسمانیات منطبق شد بر هر دو طبیعت : «محبت» ، و «غلبه» ،
و ازدواج ، و تضاد ؛
و بمقدار «محبت» و «غلبه» در «مرکبات» شناخته میشود مقادیر (۱) «روحانیات»
در «جسمانیات» ،

و [گوید] : از جهت این معنی «مزدوجات» بعضی به بعضی الفت میگیرد نوع (۲)
بنوع ، و صنف به صنف ؛

[و] مختلف (۳) میشود متضادات ؛ پس نفرت میگیرد (۴) بعضی از بعضی نوع از نوع ، و
صنف از صنف ؛ پس آنچه در مرکبات از الفت و محبت است ؛ از «روحانیات» است ، و
آنچه از اختلاف و غلبه است ؛ از «جسمانیات» است ؛

و در نفسی واحد گاه باشد که غلبه و محبت هر دو جمع شود به دو اضافت مختلف .
و گاه باشد که «محبت» را به «مشتی» و «زهره» نسبت کنند ؛ و «غلبه» را به
«زحل» و «مریخ» .

گوئیا این دو چیز (یعنی : محبت ، و غلبه) مشخص میشود به دوسعد ، و به دونحس .
دیگر میگوید که «نفس نامیه» قشر (یعنی : پوست) «نفس بهیمی حیوانی» است ،
و «نفس حیوانی» قشر «نفس نطقی» ، و نفس نطقی (۵) قشر «نفس عقلی» .

و هر نفسی که فرود است «قشر اعالی» است و «اعالی» اب (یعنی : مغز) است .
و گاه باشد که از قشر ، و اب به جسد ، و روح تعبیر کنند ؛ پس این حکیم «نفس
نامیه» را جسد «نفس حیوانی» سازد ؛ و «نفس حیوانی» [را] روح «نفس نامیه» . و بهمین
طریق و ترتیب گوید تا منتهی شود به «عقل» .

(۱) م و ب : و مقادیر .

(۲) ب : میگیرد نوع - م : میگرد و نوع بنوع .

(۳) ب : و مختلف .

(۴) ب : میگیرد - م : میگرد .

(۵) قشر نفس منطقی ، و نفس منطقی .

دیگر گفت که چون «عنصر اول» در عقل تصویر کرد آنچه بحضور «عقل» (۱) بود از «صورت‌های روحانی معقوله» (۲) و عقل در نفس تصویر کرد آنچه از «عنصر» فرا گرفته بود، «نفس کلی» تصویر کرد در «طبیعت کلی» آنچه از عقل استفاده کرده بود؛ پس در طبیعت قشرها حاصل شد که بطبیعت مشابه نبود، و نه مشابه عقل روحانی لطیف بود. پس چون عقل بنظر توجه متوجه آن صورت‌ها شد، و ارواح و مغزها را در جسد‌ها پیوست‌ها دید از صورت‌های نیکووی شریف بهیه که صورت نفس بود و هم شکل صورت‌های عقلی لطیف روحانی بود متوجه تدبیر نفس گشت و تصرف نمود در آن بجدا کردن پوست‌ها از مغزها که به مغزها به‌عالم روحانی برآید.

و آن نفوس جزئی به اجزای نفس کلی بود؛ مثل: اجزای آفتاب که بر روزن‌های خانه پرتو اندازد؛ و طبیعت کلی معلول «نفس» است؛

و فرق است میان جزء، و میان معلول که جزء دیگر باشد و معلول دیگر (۳).

دیگر گفت که خاصیت (۴) «نفس کلی» محبت است؛ زیرا که چون نظر بمقل و حسن

و بهای آن کرد، به محبت عقل شیفته و واله گشت؛ چنانچه **واحق** واله و شیفته معشوق خود شد؛ و جویای اتحاد با عقل گشت [و بسوی او در حرکت آمد].

و خاصیت (۵) «طبیعت کلی» غلبه است؛ زیرا که چون موجود شد، او را نظری و

بصری نبود که نفس و عقل را تواند درک نمود، و ایشان را معشوق تواند گرفت؛ بلکه از [او] قوت‌های ضد یکدیگر پدید آمده:

[اما] در بساطت، متضاده الارکان، و در مرکبات، متضاده القوای مزاجی و طبیعی و نباتی

و حیوانی به متمرردی و دشمنی اختصاص یافت؛ زیرا که از کلیت خود دور افتاده بود و اجزای

نفسانی فرمانبرداری طبیعت کل و اطاعت او نمودند و به‌عالم غدار خود مغرور شدند؛ و میل

کردند بلذت‌های حسی از طعام‌های لذیذ، و شراب‌های خوشگوار، و لباس‌های ناز و منظرهای

بهیه (یعنی: شاهدان خوش منظر)، و زنان آرزو برده شده؛ و فراموش کردند چیزی را که

منطبع شده بود (۶) بر آن از: بهاء، و حسن، و کمال روحانی نفسانی عقلی.

پس چون نفس کلی مغرور و متمررد شدن آنها دید فرو فرستاد از اجزای خود جزئی را

که ذکی‌تر و لطیف‌تر و شریف‌تر بود از آن دو نفس - بهیمی، و نباتی - و از نفسانی که بلذت‌های

(۱) ظاهراً لفظ «عقل» در اینجا غلطی است از مترجم دوم که از ضمیر اشاره: «آن»

در عبارت مترجم اول و ضمیر واقع در عبارت: «عنده» از متن عربی، به «عقل» تعبیر کرده است و حال آنکه ضمیر مذکور راجع به «عنصر» است.

(۲) صورت‌های معقوله روحانی.

(۳) ازهر: و فرق است میان جزء و میان طبیعت، زیرا جزء غیر معلول است.

(۴) م و ب: خاصه.

(۵) م و ب: خاصه.

(۶) م و ب: بودند.

این دونفس مغرور بودند؛ پس این دونفس شکسته شدند از تـمرد، و تـجـبـ نفوس^(۱) مغرور را بهالـم خویش آشنا کرد، و بیاد داد آنها را آنچه فراموش کرده بودند، و بیاموخت ایشان را آنچه نمیدانستند، و آنها را پاك گردانید از آنچه آلوده شده بودند بآن.

و این جزء شریف «نبی» است، که برانگیخته شود در هر «دوری» از ادوار؛ و بر طریقهای «عقل»، و «عنصر اول» کارها را جاری فرماید از رعایت «محبت» و «غلبه»؛ پس «بعضی نفس‌ها» را به حکمت و پند و نیکی الفت بخشد، و بعضی را باستیلاء^(۲) و غلبه راه راست نماید؛

گاه به زبان ایشان را از جهت «محبت» به لطف خواند، و گاه به شمشیر از جهت «غلبه» به عنف دعوت نماید؛

پس لاجرم خلاص سازد نفس‌های جزئی شریفه را - که مغرور است بتمویهات آن دونفس مزاجی - از تمویه باطل، و تمویل زایل [فایل]؛

و گاه باشد که بیوشاند دونفس سافل را لباس «نفس شریف»؛ پس صفت شهری به محبت نخیل و حق و صدق بدل شود؛ و صفت غضبی به غلبه منقلب شود؛ و غالب آید بر شر و باطل و کذب؛ پس نفس «جزئی شریف» بالا رود بسوی عالم روحانین^(۳) با محبت خیر و حق و صدق^(۴)، و خیر در آن عالم با این نفس شریف بمنزل جسد باشند چنانچه جسد بودند او را درین عالم^(۵). و گویند بطریق تمثیل که هر گاه «دولت» و «بخت» یکی را مساعدت نماید - اشکال و شمایل او مرغوب و محبوب شود؛ پس هر که بمحبت سزاوار گردد بر دشمنان به محبت دوستان فیروز گردد^(۶).

دیگر از آن حکیم نقل کنند که میگوید: عالم مرکب است از چهار «اسطقس» که چهار «عنصر» است؛ زیرا که چیزی از آن بسیط‌تر نیست؛ و اشیاء «کامن» است بعضی در بعضی؛ پس: کون، و فساد، و استحاله، و نمو را باطل

(۱) م و ب: تجنب و نفوس،

(۲) بقیه.

(۳) م: روحانین - ب: روحانین.

(۴) م: خیر و صدق و صدق.

(۵) معنی عبارت شهرستانی که گفت: «فتصعد النفس الجزئیة الشریفة الی عالم الروحانین بهما جمیعا فتکونان جسدأ لها فی ذلک العالم ظاهراً» این است که: «پس نفس جزئی شریف بالا رود بسوی عالم روحانین با آن دو نفس مزاجی نباتی و حیوانی و در آن عالم با این نفس شریف بمنزل جسد باشند ..»

(۶) معنی عبارت شهرستانی که گفت: «إذا كانت الدولة والجد لاحدة احبة اشکاله فیغلب بمحبتهم اشداده» این است: «هر گاه دولت و بخت یکی را مساعدت نماید محبوب اشکال و امثال خویش گردد و با محبت آنان بر دشمنان پیروز شود».

ساخت ؛ و گفت : «هوا» به آتش مستحیل نمیگردد ، و «آب» به «هوا» منقلب نمیشود ؛ لیکن صورتهای استحالات بتکاف ، و تخلخل ، و کمون ، و ظهور ، و ترکیب ، و تحلیل واقع تواندشد ، بلکه (۱) ترکیب در مرکبات به «محبت» تواند بود ؛ و تخلخل در متخللات (۲) به غلبه باشد .

و دیگر آنچه از وی منقول است آنکه در حق تعالی بنوع حرکتی و سکونی قایل شده و گفته که وی - سبحانه - متحرك است بنوع سکون ؛ زیرا که عنصر و عقل متحرك اند بنوع سکون ؛ و او - تعالی شانه - مبدع و پدید آورنده حرکت و سکون است ؛ و لامحاله «مبدع» اکبر (۳) است ؛ زیرا که او علت هر متحرك و ساکن است .

و برین رأی فیثاغورس ، و متابعان او از «حکماء» تا افلاطون متفقاند .
اما زینون اکبر (۴) ، و ذیمقراط ، و شاعران بر آن رفته اند که حق تعالی متحرك است .

و سابقاً نقل گذشت از انکساغورس که او گفته است که «باری» - تعالی - نه ساکن است ، نه متحرك ؛ زیرا که حرکت نباشد مگر محدث را .

بعد از آن گفته : مگر آنکه گوئیم که بدرستی این حرکت بالای آن حرکت است ؛ چنانچه این سکون عالیه از آن سکون است .

و این طایفه که بحرکت و سکون حق - تعالی - قایل شده اند ، بحرکت [و سکون] : «نقل» از جای و درنگ در جای (۵) دیگر نمیخواهند ؛ و بحرکت تغییر و استحاله ، و سکون (۶) ، ثبات جوهر و دوام بر یک حالت اراده نکنند ؛ زیرا که این معانی منافای ازلیت و قدیمی حق - تعالی است .

و هر که از نکتہ آن چنان احتراز کند ، چگونه در تغیر باین کزاف قائل تواند شد ؟! اما حرکت و سکون در : «عقل» ، و «نفس» - مراد داشته اند بآن فعل و انفعال را ؛ زیرا که «عقل» چون موجود کامل است بالفعل ، گویند او ساکنی (۷) و احداست که مستغنی است از حرکتی که بآن حرکت فاعل شود ،

و «نفس» چون ناقص است و متوجه کمال است ، گویند : متحرك است و طالب است درجه عقل را .

پس گویند : عقل ساکن است بنوع حرکتی - یعنی : او در ذات خود کامل است

(۱) کلمه : «بلکه» ترجمه عبارت : «و انما» است که در متن عربی آمده است !

(۲) از هر : و تحلیل در متخللات بغلبه باشد .

(۳) م و ب : اکثر .

(۴) م : زیتون - ب : ریتون .

(۵) م و ب : از جای .

(۶) از هر : استحاله بسکون .

(۷) ب : ساکن . م : بسکون و ثبات

بالفعل ؛ و فاعل است ، و بیرون آورنده است نفس را از قوت بفعل ؛ و «فعل» نوع حرکتی است در سکون ؛

و «کمال» [نوع] سکونی است در حرکت یعنی اوکامل است ، و کامل کننده غیر خود . پس بنا بر این معنی [رواست] - بمذهب ایشان - نسبت حرکت و سکون به « باری » - تعالی - کنند .

و عجب آنکه مانند این اختلاف یافته میشود در «ارباب ملل» بمرتبه که بعضی گویند که قرار گرفته است در مکانی ، و مستوی است بر مکانی - و این اشارت بسکون ؛ و بعضی بر آنند که فرود آید و بر آید ، و آمد و رفت دارد - و این اشارت بحرکت باشد ؛ الا آنکه این معنی بر معنی که لایق بجناب قدس و سزاوار بزرگی حق باشد حمل توان کرد .

دیگر آنچه از **انبیاء قلیس** (۱) نقل کنند در [امر] « معاد » آنست که گوید : این عالم باقی است بروجهی که عهد کردیم ما از نفوسی که دست در زده بطبایع و ارواحی که تعلق گرفته به شبایک تا اسفانه کنند در آخر کار به « نفس کلی » ؛ و « نفس » به « عقل » زاری نماید ، و عقل به « باری » - تعالی - تضرع کند تا باری - تعالی - بفیض رحمت بجناب قبول عقل توجه فرماید ، و عقل بفیض متوجه [نفس] شود ، و نفس بتمامی نور توجه باین عالم فرماید ؛ پس نورانی شود « نفوس جزئی » ، و زمین و عالم بنور الهی تابان و روشن گردد تا آنکه جزئیات کلیات خود را دریابد ؛ و از دام رسته بکلیات متصل شود ؛ و در عالم خویش بسرور و شادکامی قرار گیرد (۲) :

« ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » (۳) (یعنی : کسی که نداده است حق تعالی او را نوری ؛ پس نیست او را هیچ روشنی) .



« مترجم اول گوید : ازین رموز يك نوع معادی مقرر میشود ، و طایفه که جز بهر هان عقلی در نیابند نهایت بصیرت ایشان راه بمعاد روحی که مملک حکماء است ، میبرد ؛ زیرا که حقیقت معاد جسمی را قوای عقلی درک نتواند کرد ، و در طی کردن صراط مستقیم توشه می یابد که لذتهای نعمت های ایمانی ماده ذخیره آن باشد .

پس یقین کنندگان آن حق صریح مقلدان انبیاء و رسل - صلوات الله علیهم اجمعین - باشند از مؤمنان هر ملت یا اهل کشف و قرب که بنور الهام بسرحد یقین این حق مبین رسیده باشند .

(۱) م و ب : انبیاء قلیس .

(۲) ب : قرار یافت .

(۳) قرآن ۴۰/۲۴ .

اما فرقه حکماء و متابعان دلایل عقلی که بحقایق اشیاء رسند باین حق که از دریافت عقل متعالی است نتوانند رسید (۱)؛ پس ناگزیر سخن را بر معاد روحانی حمل خواهند کرد که ذوق ایشان بآن رسیده .

اما صاحب هوش و توفیق هم ازین سخن این حکیم (۲) بمعاد جسمانی راه میتواند (۳) برد ، زیرا که این فقره که گفته است که فتستضی الا نفس الجزئیة ، و تشرق الارض بنور ربها ، ایمانی میتواند بود بچگونگی حشر جسد ها که در زمین خواهد بود - چنانچه زبانهای شرع شریف بتحقیق آن بیان فرموده است ؛ چه بر زعم حکماء چون معاد روحانی است ، نورانی شدن زمین را در آن دخیلی نتواند بود .

و در فقره دیگر که گفت که فتتخلص من الشبكة [فتتصل بکلیاتها] ، و تستقر فی عالمها : مسروره ، محبوره : اشارت کرده است بخلاص است اهل سعادت را باشد ، و رسیدن بعالم بهشت و کیفیت حال آن رستگاران که شرع مطهر بآن (۴) رهبری فرموده است ؛ و از چگونگی بندها [وعذابها] (۵) که اهل خسارت را باشد خاموشی گزیده است .

وفقره آخر که اقتباس [از] قرآن نموده است که - ومن لم يجعل الله له نوراً فما له

من نور - اشارت بآنست که در زیر این رموز ایمانی لطیف بجانب دریافت سعادت راه یافتگی بحقیقت معاد جسمانی است . زیر کی که باین اشارات (۶) رسد ، بسیار تعجب نمیکند که سخن حکمای پیشین رموز است بر گنجهای مخفی باندک ایمانی دریافت راه حق را بسته است . اما جمعی که تمام فرو رفته اند در اجزای حکمت نظری و همگی ایشان انس گرفته بعقاید و نظریات ؛ اگر ازین تأویل سر باز زنند و حوصله عقل ایشان از دریافت آن تنگی نماید ، ایشانرا معذور داریم که از ذوق ایشان انکشاف این سخن عالیتر افتاده است ؛ زیرا که حکمای پیشین را طریق بیان مقاصد منحصر در ترتیب مقدمات و تألیف قیاسات نبوده بل بعضی مقاصد را به حدس و تفرس که حقیقت مطلب بآن ظاهر شود طریق تبیین حقایق مقرر داشته اند ؛ و سخن این حکیم راه یافته راهبر درین (۷) محل باین نوع تبیین مشابه است . ذکی طبع بحقیقت رسنده را تأویل موافق شرع هرگز بطریق جحد و الحاد نکراید .

(۱) ب : نتوانند رسید - م : نتوانند رسید.

(۲) ب : از سخن این حکیم .

(۳) ب : میتواند .

(۴) ب : بر آن .

(۵) برای تمهیم مراد اضافه شد .

(۶) ب :

(۷) م و ب : راهبر را درین .

هر دهنی حامله راز نیست هر مکی حوصله باز نیست
 اللهم ارزقنا الثبات على المنهج القويم واهدنا الصراط المستقيم بمبين الحق المبين محمد
 وآله - صلى الله عليه وعليهم اجمعين « (۱) .

(۱) از صفحه ۱۰۷ سطر بیست و یکم تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب و مأخوذ و ملخص از ترجمه صدر ترکه اصفهانی است .

[فصل پنجم]

[فلسفه: فیثاغورس Pythagore] ^(۱)

۴

و از آن جمله: فیثاغورس بن منسارخس ^(۲) از اهالی سامیا بوده [است].
در زمان سلیمان - علی نبینا وعلیه السلام - نشو و نما یافته، و از انواع هدایت آن
پیغمبر دانش و حکمت اندوخته [است].
حکیمی فاضل، و دانش آندی کامل بود، صاحب عقل متین، و رأی رزین بود.
دعوی او آنست که عالم ها [ی علوی] را مشاهده نموده بحس و حدس، و در ریاضت
بمرتبه رسیده که حرکات فلک شنیده و در تجرد به ملک رسیده [است]؛ فرمود که هیچ صوتی
لذیذ تر از حرکات فلک نشنیدم و هیچ چیزی روشن و تابانتر از صورتهای و هیئتهای فلکی
ندیدم.

(۱) فیثاغورس Pythagore از حکمای نامی باستان است. گفته اند وی به مصر و ایران و
هند مسافرت کرده و از حکماء و دانشمندان ایران و مصر و هند بهره ها برده است. ظاهر آن
معاصر کوروش و داریوش هخامنش است.
گویند در اواخر سده ششم پیش از میلاد به یونان برگشت و عده پیرو او شدند و بتشکیل
انجمن سری که جنبه اخلاقی و سیاسی داشت، پرداخت. پیروانش معتقد به تناسخ
بودند و خوردن گوشت جانوران را روا نمیشمردند - و ازین جهت تعلیمات فیثاغورس به عقاید
حکمای هند شباهت و نزدیکی دارد.
اختراع جدول ضرب و کشف شکل عروس در هندسه و قضایای دیگر باو منسوب است.
فیثاغورس بعلوم ریاضی اهمیت زیاد میداده است - چنانکه عدد را ریشه وجود دانسته
و همه چیز را نتیجه ترکیب اعداد و نسبت های آنها می پنداشته است و چون باین نکته توجه
کرده که ترکیب صوت ها در تولید نغمات پیرو تناسب عددی است از این رو موسیقی را هم
همچون هندسه و نجوم از رشته های علوم ریاضی دانسته است. بنظر او عدد حقیقت اشیاء است
و واحد را حقیقت عدد خوانده است - فیثاغورسیان به کرویّت زمین پی بردند و بیک کانون آتش
ناپیدائی قائل شدند که مرکز و محور عالم و مظهر الوهیت است و زمین و خورشید و ماه و
سیارات و ثوابت بگرد آن میگردند. تولد فیثاغورس را در جزیره ایونی در ساموس Samos^۱ باین
سالهای ۵۸۰ و ۵۷۰ پیش از میلاد و در گذشتن را در سال ۴۹۷ قبل از میلاد مسیح ضبط کرده اند.
باید دانست که بعضی از محققان اصولا در وجود فیثاغورس شک کرده اند و وی را شخصیت
تاریخی ندانسته اند.
(۲) م: میسارخس.

[گفتار فیثاغورس در: الیهیات] :

و در الیهیات فرمود که «باری» - تعالی - واحدی است نه همچون آحاد ، و در عدد داخل نیست ، و از جهت عقل دریافته نمیشود ، و در تصور «نفس» نمی آید ؛ و فکر هیچ عقلی بکنه^(۱) معرفت او نرسد ، و نطق^(۲) نفسی او را وصف نتواند کرد ؛ او - تعالی شانه - بالاین از صفات روحانی است ؛ دریافته نشود از جهت ذات - مقدس - ؛ بل بآثار ، و صنعت ها ، و افعال به ادراک در آید .

و هر عالم از عالم ها بقدر آثاری که ظاهر میشود [از صنع او] در آن عالم ها ادراک حضرت کبریاء توانند^(۳) کرد ؛ و همان قدر نعمت و صفت او توانند^(۴) نمود [از حیث آن آثار] .

و موجودانی که در «عالم روحانی» اند مخصوص اند بآثار خاص روحانی ؛ پس وصف میکنند او را از حیثیت آن آثار .

و موجوداتی که در «عالم جسمانی» اند ، مخصوص اند به آثار خاص جسمانی ؛ پس [نعمت و] صفت میکنند او را [از حیث آن آثار] .

و شك نیست که «هدایت حیوان» مقدر است بر اثرهایی که جیلی حیوان است ، و «هدایت انسان» مقدر است بر آثاری که انسان بر آن آفریده شده است ؛ پس تمام پیدا شدگان از حیثیت ذات خود او را صفت کنند ، و از خصایص صفاتش تقدیس^(۵) نمایند .

دیگر فرمود که «وحدت» قسمت یافته به وحدتی که مستفاد نیست از غیر او ؛ و آن :

«وحدت» باری - تعالی - است ؛

«وحدت» اخاطه بهر چیز ؛

و «وحدت» حکم بر جمیع اشیاء ؛

و «وحدتی» که آحاد موجودات از آن صادر شود ، و کثرت موجودات در آن واقع شود^(۶) .

دیگر به «وحدتی» که مستفاد شود از غیر^(۷) ؛

و آن : «وحدت مخلوقات» است .

(۱) متن عربی: و فکر عقلی بکنه .

(۲) و منطق .

(۳ و ۴) موب: تواند .

(۵) تعبیر درست و مطابق متن عربی این بود که گفته شود : « و از خصایص صفات خود تقدیس نمایند » .

(۶) ترجمه این عبارت متن است که گفت : « وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها ، و ظاهراً ضمیر در : « فيها » به « موجودات » بر میگردد و نه به « وحدة » چنانکه عبارت مترجم حکایت مینماید .

(۷) م : شود آب غیر - ب : شود از غیر

و گاه باشد که گویند که «وحدت علی الاطلاق» قسمت می یابد به :

وحدت پیش از دهر ،

و وحدت با دهر ،

و وحدت بعد از دهر و پیش از زمان ،

و وحدت با زمان .

پس وحدتی که پیش از دهر است «وحدت باری» - تعالی است .

و وحدتی که با دهر است ؛ «وحدت عقل اول» است .

و وحدتی که بعد از دهر است و پیش از زمان ؛ «وحدت نفس» است .

و وحدتی که با زمان است ؛ «وحدت عناصر و مرکبات» است .

و گاه باشد که وحدت را قسمتی دیگر کنند ؛ و گویند : وحدات منقسم است به :

«وحدت بالذات» و «وحدت به عرض» ؛

«وحدت بالذات» مبدا و خالق همدا تواند بود که وحدت در عدد ، و معدود از آن

صادر میشود .

و «وحدت بعرض» منقسم میشود بآنچه مبدأ عدداست و در عدد داخل نیست ، و بجیزی که

مبدأ عدد است و در عدد داخل است ؛

اول ؛ [مانند] واحدیت : «عقل فعال» است ؛ زیرا که در عدد ، و معدود داخل نیست .

و ثانی ؛ منقسم میشود بقسمی که داخل است در معدود و همچو جزء معدود است ؛ زیرا که

«اثنین» مرکب نیست مگر از دو «واحد» ؛ و همچنین هر عددی مرکب باشد از واحد (۱) بی شبهه ، و هر گاه که عدد ترقی کند به اکثر (۲) ، وحدت باقل تنزل نماید .

و بقسمی که داخل در معدود نیست و مانند لازم است مر او را ، نه همچون جزء است ؛ چه هر

عددی و معدودی که هست از وحدتی خالی نباشد بهیچ نوع .

چنانچه دو [و] سه (۴) در آن که دو و سه اند از وحدتی خالی نیستند ،

و همچنین «معدودات» - در مرکبات و بسایط - واحد است :

یادر «جنس» یادر «نوع» یادر «شخص» ؛

مانند : «جوهر» که «واحد» به «جنس» است ؛ و «انسان» که واحد به «نوع» است ؛ و «زید»

که واحد به «شخص» است ؛ پس منفک نیست وحدت از «وجودات» .

(۱) م و ب : وحدت .

(۲) م و ب : باکثر .

(۳) ب : دو و سه .

و این «وحدت» مستفاد است از «وحدت باری» - تعالی - که لازم جمیع موجودات است، و اگرچه در ذات خود کثرت دارند.

و شرف هر موجود به غلبه «وحدت» تواند بود؛ پس هر چه از کثرت دورتر است، اشرف و اکمل است.

و این حکیم را در «عدد» و «معدود» رأیی خاص هست که با حکمای متقدم و متأخر مخالفت کرده؛ و آن رأی خاص آنست که عدد را از معدود مجرد کرده است، مانند: «صورت» که از «ماده» مجرد باشد؛ لیکن تحقق عدد بوجود معدود تواند بود.

و گفت که مبدأ موجودات «عدد» است؛ و عدد اول مبدعی و موجودی است که حق - تعالی - پدید آوردن آن عنایت فرمود. اول «عدد»، «واحد» است.

و اختلاف کرده که آیا واحد در عدد داخل هست [بیانه]؟ - چنانچه سابقاً مذکور شد - و [بیشتر] میل این حکیم دانا بر آنست که در عدد داخل نیست؛ و ابتدای عدد از دو گیرد، و گوید: عدد منقسم میشود به زوج، و فرد؛ پس عدد بسیط اول «دو» است.

و زوج بسیط [اول]: «چهار» است که قسمت می‌یابد به دو متساوی؛ و دورا زوج نداشته؛ زیرا که اگر قسمت یابد به دو واحد، واحد در عدد داخل باشد و واحد عدد نیست، و ما ابتدای عدد از دو میگیریم، و زوج قسمتی از اقسام اوست؛ پس چگونه نفس عدد باشد؟ [و] فرد بسیط اول: «سه» است.

دیگر گفت که قسمت به این تمام میشود و آنچه غیر از این است: قسم قسم است؛ پس «چهار» نهایت عدد باشد که کمال (۱) است.

و از اینجاست که کمال (۲) به رباعی قسمت می‌یابد؛ چه مسند و مسند الیه است و نسبت حکمی و حکم؛ پس چهار چیز باشد. و کلام حق رباعی است که نفس ناطقه است، چه بر مذهب او هر شخصی از چهار [چیز] مرکب (۳) است: وحدت، و هدایت، و نطق، و حکمت. آن نفس ناطقه که مدبر نفس ما است که اصل کل است؛ زیرا که کلام حق نفس ناطقه است (۴) و آنچه غیر از این باشد از اقسام زوج فرد است، و زوج زوج، و زوج زوج و فرد.

(۱ و ۲) م و ب: کلام.

(۳) ب: چیز مرکب.

(۴) این فصل مشبع که از عبارت: «و از اینجاست که کمال به رباعی قسمت میشود» شروع شده و عبارت: «زیرا که کلام حق نفس ناطقه است» ختم میگردد يك پارچه خیال است که ذهن مترجم اول آن را رهم بافته و بجای این جمله کوتاه و فصیح و صریح مؤلف نهاده است: «و عن هذا كان يقسم بالرباعية: لا وحق الرباعية التي هي مدبر أنفسنا التي هي اصل الكل» یعنی: «و از اینجاست که فیثاغورث به رباعیه سوگند میخورد و [میگفت]: سوگند بحق رباعیه آن چنانی که مدبر نفوس است و همواره واصل همه (چیز و همه کس) است».

و پنج را : عدد دایر خوانیم ؛ زیرا که چون پنج را در نفس خویش ضرب کنیم ، همچنان به پنج عاید شود ،

و «سته» (یعنی: شش) را عدد تام کوئیم ؛ زیرا که اجزای آن مساوی تمام خود [او] است .
و «هفت» عدد کامل است ؛ زیرا که مجموع فرد [و] زوج^(۱) است ؛ و در مرتبه از مراتب «سبعة» نهایت است^(۲) .

و «هشت» ابتداست و مرکب است از دو زوج .

و «نُه» از سه فرد^(۳) ؛ [و] این نهایتی دیگر است .

و «عشرة» مرکب است از مجموع عدد از «واحد» تا «اربعه» ؛ و این نهایت دیگر است .
پس عدد را چهار نهایت باشد : اربعة ، و سبعة ، و تسعة ، و عشرة .

پس باز گردیم به «واحد» ؛ کوئیم^(۴) : احد عشر (یعنی : یازده) [و بر شماریم..]
و ترکیبات - در ماورای اربعة - بطریقهای مختلف باشد [بر انحاء سته] :

پس پنج بر مذهب کسی که واحد را [داخل] در عدد ندارد ، مرکب است از «عددی» و

«فردی» ؛ و بر مذهب آنکه واحد را از عدد دارد ، مرکب باشد از : «فرد» و «دو زوج» .

و همچنین شش بر مذهب اول مرکب باشد از : «دو فرد» ، یا از : «عدد [ی]» و «زوجی»^(۵) ؛
و بر مذهب ثانی : [مرکب است] از : سه زوج .

و هفت : بر مذهب اول مرکب است از : فرد [ی] و زوجی^(۶) ؛

و بر مذهب ثانی [مرکب باشد] از : فرد و سه زوج .

و هشت : بر مذهب اول مرکب است از : زوجین ؛

و بر [مذهب] ثانی [مرکب است] از : چهار زوج .

و نه : بر مذهب اول مرکب است از سه فرد ؛

و بر مذهب ثانی [مرکب باشد] از : فرد [ی] و چهار زوج .

و عشرة : مرکب است بر مذهب اول از : [یک] عدد و دو زوج یا یک زوج و دو فرد ؛

(۱) ب : فرد و زوج .

(۲) باید بجای : «و در مرتبه از مراتب سبعة نهایت است» گفته شود : «و سبعة نهایت دیگری است» تا بامتن مؤلف که گفت : «و هی نهایت اخیری» تطبیق نماید .

(۳) یعنی : از سه فرد مرکب است .

(۴) متن عربی : کوید .

(۵) (۶۵) م و ب : و زوج .

و بر مذهب ثانی: در چیزی که حساب نکنند از یکی تا چهار است که نهایت، و کمال است (۱).
و عددهای آخر را بر همین قیاس کنند.
دیگر گفت که این عددها اصلهای موجودات است.
و بعد از آن ترکیب عدد کنند بر معدودات و مقدار بر مقدورات (۲)؛
پس گفت که معدودی که اصل معدودات است و مبدأ آنست عقل است، و در آن «انثینیت»
هست، از آنرو که در آن دو اعتبار باشد:

اعتباری از جهت ذات، و آن که ممکن الوجود است بذات خویش؛
و اعتباری از حیثیت مبدع، و آن که بآن جهت واجب الوجود است؛ پس مقابل میشود آنرا دو (۳).
[و معدودی که در آن ثلاثیه است: نفس است؛ زیرا که مقابل آن دو اعتبار، اعتباری
ثالث هست (۴)،
و معدودی که در آن اربعیت است: طبیعت است؛ زیرا که بر آن سه اعتبار، اعتباری
چهارم است (۵).

و باین نهایت مبادی تمام شد؛ و بعد از آن مرکبات است؛ پس هیچ موجودی مرکب
نیست؛ الا که در آن مرکب - از عناصر و نفس و عقل - چیزی باشد یا این یا آن تا به هفت منتهی
شود؛ پس معدودات را برین گونه تقدیر کنند تا منتهی شود به «عشرة»؛ و بعد از آن «عقل» است (۶).
و هفت (۷) «نفس» با افلاک [خود] - که آن همچون بدن هاست آنها را، و عقول مفارقة - همچون

(۱) ترجمه این عبارت شهرستانی است که گفت: «و علی الثانی فما یحسب من الواحد الی
الاربعة» و ترجمه صحیح آن، این است: «و بر مذهب ثانی عبارتست از آنچه بشمار می آید از یک تا
چهار». و معنی مراد اینکه: عدد دهم مرکب است از تمام فصول و عناوین عددی که از یک تا چهار آن را
در بر دارد یعنی مرکب است از عدد یک (واحد مصطلح)، و دو که عدد اول بسیط نامیده شده و سه که فرد
بسیط اول است، و چهار که زوج بسیط اول میباشد (۱۰ = ۱ + ۲ + ۳ + ۴)؛ خلاصه مطلب آنکه
مترجم حرف «ه» را در عبارت: «ما یحسب»، «نافیه» گرفته است و حال آنکه «موصوله» است.
(۲) ترجمه صحیح متن عربی چنین است: «سپس عدد را بر معدود و مقدار را بر مقدور
بار میکنند».

(۳) سطر ۹ تا ۹ در ترجمه این عبارت مؤلف آمده است: «فقال: المعدود الذی فیہ انثینیه،
وهو اصل المعدودات و مبدؤها، هو العقل، باعتبار ان فیہ اعتبارین: اعتباراً من حیث ذاته،
وانه ممکن الوجود بذاته، و اعتباراً من حیث مبدعه و انه واجب الوجود به».
(۴) بجای عبارت: «زیرا که مقابل آن دو اعتبار، اعتباری ثالث هست» باید چنین میبود: -
«زیرا که وی را علاوه بر آن دو اعتبار اعتبار ثالثی نیز هست» و اینک نص عربی شهرستانی:
«ان زاد علی الاعتبارین اعتباراً ثالثاً».

(۵) بجای عبارت «زیرا که بر آن سه اعتبار، اعتباری چهارم است» باید چنین ترجمه
میشد: «زیرا که بر آن سه اعتبار، چهارمی مزید دارد».

(۶) عبارت شهرستانی: «و بعد العقل و النفوس التسعة» بوده که مترجم «و بعد العقل»
خوانده است. ترجمه صحیح متن شهرستانی این است: «و می شمارد عقل و نفوس نه گانه»

(۷) کلمه: «التسعة» را که بمعنی «نه» است مترجم «السبعة» خوانده است که
«هفت» معنی میدهد و با نسخ عربی و نیز با سیاق سخن و نظر فیثاغورس نمی سازد.

«جوهر» و نه «عرض» .

و بهر تقدیر حال موجودات از عدد و مقادیر اول دانسته شود .

دیگر گفت : باری - تعالی - جمیع معلومات عالم است ، بطریق احاطه به اسبابی که اعداد ، و مقادیر است ؛ و اعداد ، و مقادیر مختلف نشود ؛ [پس علم او اختلاف نپذیرد .
و گاه باشد که گوید : مقابل واحد عنصر اول است - چنانچه] **انکسیما ناس** (۱) بآن قایل شد ، و آنرا : « هیولی اولی » گوید ؛ و این واحدی است که مستفاد است - نه واحدی که نه چون آحاد است - و آن واحد کل است (۲) که صادر میشود از وی همه کثرت ها ، و کثرت ازین واحد استفاده میکنند وحدتی را که ملازم موجودات است ، و اصلاً از آن مفارقت نمیکند ؛ چنانچه مقرر کردیم .

و گفته است که عنصر یگانه است به وحدت خود ، بعد از آن افاضه کرده وحدت بر موجودات ؛ پس یافته نشود هیچ موجودی مگر آنکه در آن موجود حظی باشد از وحدت آن بر قدر استعداد آن موجود ؛

پس از « هدایت عقل » حظی بر قدر قبول آن در آن یافته شود ،
و از « قوت نفس » حظی بر قدر تمیز متحقق شود ، و برین تقدیر تمیز او متحقق و متصور شود (۳) .

و برین نسق است آثار « مبادی » در « مرکبات » ؛ زیرا که هر مرکبی خالی نباشد از مزاجی ، و هر مزاجی خالی نباشد از اعتدالی ، و هر اعتدالی از کمالی یا از قوت کمالی خالی نباشد که یا طبیعی است بچیزی (۴) که او مبدأ حرکت باشد ، و یا از کمال نفسانی که مبدأ حس باشد . و چون مزاج انسانی بعد قبول این کمال رسد ، « عنصر » بر آن مزاج ، وحدت را افاضه کند ، و « عقل » هدایت را ، و « نفس » : نطق را و حکمت را .

دیگر گفت که چون « تألیفات هندسی » مرتب است بر « معادلات عددی » آنرا از قبیل مبادی شمار کنیم .

و طایفه ای از : « فیثاغورسیان » بر آن رفته اند که « مبادی » ، « تألیفات هندسی » است بر وفق مناسبات عددی ؛ و ازین رو « متحرکات سماوی » خداوند حرکات متناسب لحنی (۵) است که اشرف

(۱) م و ب : انکسمانس .

(۲) در نسخ عربی عبارت مؤلف بسه وجه ثبت آمده است . در چاپ مصر که ظاهراً اوجه وجوه است چنین ضبط است : لان الواحد الذی هو لا کلاً حاد ، هو واحد یصدر عنه کل کثرة .
معنی آنکه « زیرا او احدی که نه چون آحاد است ، واحدی است که صادر میشود از وی همه کثرت ها » . چاپ تهران هم قریب بهمین صورت و مفهوم همین معنی است .

(۳) معادل این جمله در نسخ موجود این است : « ثم من قوة النفس حظ علی قدرته یؤتیه (نهیئة) » و چنین معنی میدهد : « پس از قوت نفس حظی بر قدر آمادگی آن ... » .

(۴) ازهر : یا طبیعی آلی است ، مترجم کلمه « آلی » را « آلی » خوانده و ترجمه نموده است .

(۵) م و ب : مناسب لحنی .

حرکات ، و لطیفترین تألیفات است .

پس از تألیفات باقوال تجاوز و عدول کردند بعدی که طایفه‌ی ایشان بر آن رفتند که «مبادی» ، «حروف» است و حدود مجرد از «ماده» ؛ و «الف» رادر مقابل واحد داشتند ، و «باء» رادر مقابل دو .

و برین نسق مقابلات را قیاس کردند .

و کیفیت مقدار این مقابلات را ندانم که بر کدام «زبان» و «لغت» است ؛ زیرا که زبان‌ها مختلف است به اختلاف شهرها و مدینه‌ها ؛ یا بر چه وجه است از ترکیب ؛ زیرا که ترکیبات نیز مختلف است ؛ و بسایط از حروف مختلف فیه است ، و مرکبات [همچنین] مختلف است ، و عدد برین گونه نیست ؛ زیرا که مختلف نیست (۱) اصلاً .

و جماعتی از «فیثاغورسیان» بر آنند که مبدأ جسم ابعاد ثلاثه است ، و «جسم» مرکب از آنست ،

و «نقطه» را در مقابل «واحد» داشته‌اند ،

و «خط» رادر مقابل : «اثنین» ،

و «سطح» در مقابل : «ثلاثه» ،

و «جسم» در مقابل : «اربعة» ؛

و رعایت کرده‌اند این مقابلات را در ترکیب اجسام ، و تضاعیف (۲) اعداد .

و از آنچه نقل میکنند از : فیثاغورس آنست که «طبایع» چهار است ، و «نفوس» که در ماست - [نیز] - چهار است ؛

عقل ، و رای ، و علم ، و حواس .

پس ترکیب کنند «عدد» را بر «معدود» ، و «روحانی» را بر «جسمانی» .

و شیخ رئیس ابوعلی [حسین] ابن سینا گوید که مانند [ه] تر آنچه این قول را بر آن حمل کنند ، آنست که گوئیم : بودن شیء واحد غیر از آنست که گوئیم موجود است ، یا انسان است - و این حیثیت بذات اقدم (۳) است از آن دو حیثیت ؛ پس «حیوان واحد» ، واحد شمرده نشود الا که معنی وحدت بر آن مقدم باشد - وحدتی که بآن واحد شده است که اگر واحد نبود وجودش صحیح نبود ؛ هر آینه این حیثیت اشرف و اوسط و اول باشد [و این صورت عقل است - و عقل واجب است که «واحد» باشد ازین جهت ؛

و علم فو تر است از عقل [در مرتبه] ؛ زیرا که علم به عقل [و از عقل] باشد ، و علم را مرتبه اثنین باشد ؛

(۱) م : مختلف اینست - ب : مختلف نیست .

(۲) م و ب : تضاعف .

(۳) م : اقدام - ب : اقدام .

که از واحد منفرد است^(۱)، و از او صادر میشود؛ همچنین علم مآل او بمقل راجع است؛ و معنی: «ظن ورأی عدد سطح» است، و «حس عدد مصمت» است؛ (زیرا که «سطح» را از آن رو سدهجته است؛ طبیعت او، طبیعت «ظن» است که اعم است از علم به مرتبه؛ زیرا که علم متعلق است به معلومی معین، و «ظن» ورأی منجذب میشود به شیء و نقیض آن؛ و «حس» عام تر است از «ظن»؛ پس «مصمت» است؛ لاجرم «جسم» را چهارجهت باشد^(۲).

و از آنچه نقل کنند از فیثاغورس آنست که «عالم» مؤلف است از: «لحون بسیطه روحانی». و گفته است که «اعداد روحانی» منقطع نیست؛ بلکه اعدادی متحد است که متجزی میشود از جهت «عقل»، و متجزی نمیشود از جهت «حواس».

و «عوالم» بسیار می شمارد:

از آن جمله: «عالی» است که سرور محض است در اصل آفرینش، و ابتهاج و روح محض در اول فطرت^(۳)؛

و فرود آن «عالی» دیگر است.

و نطق و حرف زدن آن مثل عالم های عالی نیست؛ زیرا که نطق گاه باشد که به لحن های روحانی بسیط باشد^(۴) و گاه باشد که به لحن های روحانی مرکب باشد،

و «عالم اول» سرور آن دایم است، و منقطع نیست^(۵)؛

و بعضی از لحن ها آنست که ناقص است هنوز در ترکیب؛ زیرا که نطق هنوز از قوت به فعل نیامده؛ لاجرم سرور بغایت کمال نباشد؛ [زیرا لحن بغایت اتفاق نیست]؛ و هر عالمی فروتر است بدرتبه [از] عالم بالاتر.

و عالم ها به حسن و خوبی و رتبه^(۶) یکی بر دیگری افزونی دارد.

(۱) عبارت شیرستانی باختلاف نسخ یکی از دو صورت ذیل را دارد: «فهو الاثنان الذی ینفرد الی الواحد» یا: «فهو الاثنان الذی یقتصر الی الواحد» و خلاصه معنی هر دو عبارت این است: زیرا او (یعنی: علم) اثنان (یعنی: دوای) است که به واحد بر میگردد یا «به واحد محتاج است».

(۲) عبارت میان دو کمان برای اینکه با متن عربی منطبق گردد باین صورت درآید: «سطح از آن رو که سدهجته است طبیعت ظن است که اعم است از علم به مرتبه ... و حس عام تر است از ظن؛ پس مصمت است یعنی جسم است که چهار جهت دارد».

(۳) و ابتهاج و روح در وضع فطرت.

(۴) متن عربی و منطوق آن مانند منطوق عوالم عالی نیست؛ و منطوق گاه باشد که به نغمه های روحانی بسیط است.

(۵) عبارت: «و عالم اول سرور آن دایم است و منقطع نیست» ترجمه این جمله مؤلف است:

«والاول یكون سرور و هادئاً غیر منقطع» و ظاهراً مراد از «اول» لحن های روحانی بسیط است و بنا برین باید لفظ «اول» را بضم همزه و تخفیف «راو» و فتح آن دانست و عبارت را چنین ترجمه کرد: «و سرور لحن های روحانی بسیط دائم است و منقطع نیست».

(۶) لفظ «رتبه» در دو نسخه چاپ مصر و تهران «الرتبه» ثبت شده است.

و «عالم آخر» فرود عالم‌های [نقل و] مُنقل [و مُسفل] آن‌هاست (۱)؛
و ازین جهت اجتماع کل در عالم آخر صورت نیندد.

و «صورت» را به «ماده» اتحاد تمام حاصل نیاید،
و رواست بر هر جزئی (۲) از آن انفکاک از جزئی دیگر؛ الا آنست که درین عالم اخیر
اندکی [نور] از «نور اول» یافت میشود، و بسبب آن نور این عالم را نوع ثباتی تواند بود و اگر
آن نور نبودى يك چشم‌زدنی ثابت نمی‌بود:

و آن نور اندك جسم «نفس» و «عقل» است که حامل است این هر دو را درین عالم.
دیگر گفت: «انسان» - بحکم فطرت - در مقابل تمام عالم افتاده است. و این عالم صغیر
است؛ و انسان عالم کبیر است زیرا (۳) که حظ او از «عقل» و «نفس» او فرا افتاده (۴)؛
[پس] هر که به حسن تقویم نفس خویش سعی کند، و بپاکیزه ساختن اخلاق و احوال خود کوشش
نماید ممکن باشد که بشناخت عالم و کیفیت تألیف آن مطلع گردد؛

و هر که تقویم [نفس] خود ضایع سازد، و بمصالح آن قیام ننماید، از شمار «عدد» و «معدود»
خارج باشد، و در زیر ارتباط قدر و مقدور داخل نتواند بود، و ضایع و مهممل گردد.
و گاه چنان گوید که نفس انسانی تألیفات عددی و لحنی است؛ و ازین رو (۵) نفس [با مناسبات
نغمه‌ها هم آهنگ شده] بشنیدن الحان لذت می‌یابد، و وجد می‌کند و طرب می‌نماید و در جوش می‌آید.
[و نفس انسانی - پیش از اتصال بیدرها، از اینگونه تألیفات عددی اولی ابداع شده،
آن گاه به ابدان اتصال یافته؛ پس اگر تهذیبات خلقی] مناسب (۶) فطرت میشود و نفس
از مناسبات خارجه مجرد میگردد، به عالم خویش متصل میشود، و در سلک دیگر نفوس: [می‌آید
بر هیئتی خوشر و کاملتر از هیئت اول؛ زیرا که تألیفات اول (گاه باشد) که ناقص باشد، از آن رو که
(بعضی مناسبات (۷) در ممکن [قوت] مانده باشد؛ و ریاضت و جهاد درین عالم شخص (۸) را از حد
«قوت» به کمال «فعل» میرساند.

دیگر گفت که شرایعی که وارد شده است به مقادیر نمازها، و زکوة‌ها، و دیگر عبادات
شرعیة از جهت ایفاء این مناسبات است که در مقابل تألیفات روحانی واقع شده است.

(۱) عبارت شهرستانی بنابر چاپ ازهر این است: «والاخر نقل العوالم ونفلها وسفلها»
و بنا بر چاپ تهران چنین است: «والآخر نقل العوالم ونفلها وسفلها» و بر هر تقدیر ترجمه صحیح
متن عربی بر این تقریب است: «و عالم اخیر سنگینی و درد و فرود عالم‌ها است».

(۲) م: چیزی - ب: جزئی.

(۳) ازهر: و ازین روحظ او...

(۴) عبارت مؤلف اینست: «وهو عالم صغیر و العالم انسان کبیر و لذلك صار حظه من النفس
و العقل اوفر» و ترجمه صحیح آن چنین: «(او) (یعنی انسان) عالم صغیر است، و عالم انسان کبیر
و از این رو حظ او از عقل و نفس او فرا افتاده».

(۵) در اینجا عبارت: «ناسبت النفس مناسبات الا لسان» بترجمه نیامده است.

(۶) موب: در جوش می‌آید چون مناسب فطرت میشود.

(۷) برای تفهیم مراد و تطبیق با اصل عربی، عبارت: «گاه باشد» از سطر ۱۹ و عبارت:

«بعضی مناسبات» از سطر ۲۰ باید حذف می‌شد.

(۸) در اینجا کلمه: «شخص» بجای: «نفس» نشسته است.

وگاه در تفریر «تألیف» بمرتبه بی‌مبالغه کند که گوید در عالم غیر از «تألیف» نیست؛ و «اجسام» و «اعراض» تألیفات است، و نفوس و عقول تألیفات (۱) است. و تفریر آن بغایت دشوار است؛

آری! تقدیر «تألیف» بر «مؤلف» و «تقدیر» بر «مقدّر» امری است که مردان به آن راه میتوانند برد.



خرینوس، و **زینون** شاعر بررای تابع **فیثاغورس** اند در «مبدع» و «مبدع» (۲)؛ الا آنست که هر دو گویند که باری - تعالی - عقل و نفس را پیدا فرمود بیک دفعه، و همه آنچه در زیر آنهاست بتوسط عقل و نفس پیدا کرد و در ابتدای پیدایش عقل و نفس را بطریقی ابداع فرمود که فنا و زوال را با آنها راه نباشد.

و گویند [آن دو] (۳) که نفس گاهی که پاک باشد از هر پلیدی در عالم اعلی بجای خود باز گردد که مشاکل و مجانس اوست؛

و جسمی که از آتش و هوا باشد در آن عالم [جسم وی قرار گیرد] مهذب باشد از هر ثقلی و کدورتی؛ اما جرمی که از آب و زمین است فنا پذیرد؛ زیرا که مشاکل جسم آسمانی نیست که جسم سماوی لطیف است، آنرا وزنی نیست، [و لمس نشود] (۴)؛ پس جسم درین عالم مستبطن است در جرم؛ زیرا که در روحانیت اشداست. و جسم هم شکل این عالم (فانی) نیست؛ بلکه جرم مشابه (۵) اوست.

و هر مرکبی که اجزای آتش و هوای بر آن غالب است جسمیت در آن غالب باشد (۶)؛ و هر مرکبی که اجزای آبی و زمینی بروی غالب است، جسمیت در آن غالب باشد (۷)؛ [و] این عالم عالم جرم است؛ و آن عالم عالم جسم.

پس نفس در آن حادث شود بحدوث بدنی جسمانی - نه جرمانی - دایمی که بر آن فنا روا باشد، و لذت آن دایم باشد که طبع و نفس لذت آنرا مکرر نتواند (۸) داشت.

(۱) م و ب: عقول را تألیفات.

(۲) کلمه «اول» زاید بر متن عربی است.

(۳) م و ب: گویند.

(۴) جمله: «و لا یلمس» بترجمه نیامده است.

(۵) ترجمه متن عربی چنین است: «و این عالم مشاکل جسم نیست بلکه جرم مشاکل آنست».

(۶) ترجمه درست متن عربی این است: «پس هر چه مرکب است و اجزاء آتشی و هوایی بر آن غالب است، جسمیت آن غالب باشد».

(۷) عبارت: «جسمیت در آن غالب باشد» درست نیست، و درست و مطابق متن عربی: «جرمیت در آن غالب باشد» است.

(۸) ترجمه صحیح متن عربی این است: «پس نفس در آن عالم در بدن جسمانی حشر شود، نه در بدن جرمانی، و دائم باشد که فنا و دثور بدان راه نیابد و لذت آن دائم باشد و طبع و نفوس از آن لذت سیر، وزده (مألول) نشوند».

«مترجم اول گوید: سخن این دو حکیم دانشور در قضیه معاد از یک جهت نزدیک به مذهب حق است که بمعاد جسمانی قایل شده‌اند و این موافق شریعت هدایت بیان است. و از آنرو که گفته‌اند که البته ماده قوام آن بدن که در معاد باشد هوا و آتش باشد، از طریق مستقیم شرع دور افتاده‌اند، و در تنگنای عقل خود کام پای بسته او هام شده بلکه موافق قانون صواب آنست که حضرت باری - تعالی - بدنی طبیعی که مزاجش لایق زندگانی آن عالم باشد، پیدا سازد. و آنکه زبان شرع بکیفیت ترکیب آن ناطق نداند، از آنست که آن ترکیبات باین نوع آلت‌های ادراکی که از مقتضیات این عالم است دریافتن دشوار خواهد بود و عقل داند که استفاده را از مناسبت ناگزیر باشد که بآن مناسبت فایده حاصل شود؛ پس مقتضیات منافع آن نشأه که عالم اطلاق است در تنگنای تقیید این نشأه در یافتن از مناسبت خالی باشد؛ لاجرم حصول آن فایده نتواند بود مگر طایفه‌ی را که بنور وحی و الهام یا بکشف بمعانیت تأیید الهی بر کماهی آن اطلاع یابند؛ پس حکم کردن بی‌یقین که آن عالم از هوا و آتش مرکب باشد از تنگی حوصله عقل نتواند بود چه عقل همین قدر نتواند دریافت که چون هوا و آتش لطیف‌ترین اجزای بدن است و در آن عالم لطیفی و سبکی لایق و مناسب تواند بود یقین می‌کند که البته بدن در آن عالم مرکب از هوا و آتش باشد؛ بی‌خبر از آنکه و رای حوصله دریافت عقل [در] فراخنای دایره حکم الهی اصناف حقایق را کنجایش هست و هر صنعتی بآن قدر لطایف که در فطرت آن صنع و دریمت نهاده‌اند، بر تقدیر فرض اگر راه بآن یابد، آن نیز از لطایف قدرت صانع خواهد بود.

هدانا الله وایاکم سواء السبیل وعصمنا وایاکم عن الغرور والا باطیل .

اکنون باز بر سر سخن اصل کتاب می‌رویم، (۱):

بعضی از طالبان حقیقت از فیثاغورس پرسیدند که چرا به ابطال عالم قایل شدی؟ گفت: بعلتی و غرضی که جهت آن موجود شده بود رسید؛ حرکت اوسکون یافت (۲). و اکثر لذات علوی تألیفات لحنی است؛ و تمثال آن چنانست که گویند: تسبیح و تقدیس غذای روحانیانست (۳)؛ و غذای هر موجودی چیزی باشد که آن موجود از آن مخلوق است؛ اما ایراقلیطس (۴) و اباسیس از اصحاب فیثاغورس گفتند:

«مبادی موجودات» (۵) آتش است؛

- (۱) از سر صفحه تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب و تلخیص از مطالب اضافی صدر تر که اصفهانی بر اصل عربی است.
- (۲) ترجمه صحیح متن عربی چنین است: «زیرا که او به علنی که برای آن هست شده است میرسد (یعنی در آخر کار و هنگام فناء عالم) و چون بآن رسید از حرکت می‌ایستد».
- (۳) م و ب: روحانیانست
- (۴) ایراقلیطس Heraclite
- (۵) مبدأ موجودات.

آنچه متکاثف و متحجر شود از آتش ، «زمین» است ،
و آتش به آب بدل میشود ،
و آنچه از آب جدا شود بحرارت آتش هوا میشود (۱) ؛
پس آتش مبدأ باشد ،
بعد از آن زمین ،

و بعد از آن آب ،

[و] بعد از آن هوا ،

[و بعد از آن آتش] .

و آتش هم مبدأست ، و هم به آتش نهایت شود ، پس از آتش است کون ،
و به اوست فساد .



واما ابیقرس (۱) که در ایام **ذیمقراطیس** (۲) فلسفی شد ، رای او آنست که مبادی
موجودات اجسام است که دریافته میشود از روی عقل ، و این اجسام حرکت کنند از «خلاء» درخلاء (۴) .
و گویند (۵) خلاء را نهایت نیست .

و همچنین گوید : اجسام را نهایت نیست ، الا آنکه گوید اجسام سه چیز دارد : شکل ،
و عظم ، و ثقل .

درای **ذیمقراطیس** آنست که اجسام را دو چیز باشد : شکل و عظم ؛ تنها .

و گوید که این اجسام متجزی نمیشود (یعنی : منفعل و منکسر نمیشود) ؛

و این اجسام معقول است (یعنی : موهوم) نه محسوس (۶) ،

و این اجزاء در حرکات خود اصطکاک یافت ، اضطراب را و اتفاقاً ، و از اصطکاک آن صورتهای

(۱) ترجمه این فصل از متن عربی مطابق چاپ ازهر چنین است : آنچه متکاثف و متحجر شود
از آتش زمین است ، و آنچه از زمین حل شود به آتش - آب است ، و آنچه از آب تخلخل پذیرد -
به آتش - هوا است و آنچه از هوا بحرارت آتش متخلخل گردد ، آتش است .

(۲) ابیقرس (ایپیکور Epicure) .

(۳) ذیمقراطیس (دموکریته Démocrite) .

(۴) ترجمه صحیح متن عربی با رعایت سبك مترجم چنین است : « مبادی موجودات

اجسامی است که دریافته میشود از روی عقل و این اجسام حرکت میکنند از خلاء درخلاء » .

(۵) بجای «و گویند» باید گفته میشد : «و گوید» زیرا گوینده ابیقرس است و در متن
عربی نیز چنین است : «و زعم ان الخلاء لانهاية له» .

(۶) در بعضی نسخ عربی چنین است : «وهی معقولة او متوهمة غیر محسوسة» (و این اجسام
معقول است یا موهوم ؛ غیر محسوس) .

این عالم حاصل شد و اشکال آن ، و بهجت‌های تحرك متحرك شد (۱).
و این است که حکایت کنند از آنها (۲) که به «اتفاق» مایل شده‌اند و بصری که
اصطلاك واجب کند و این عالم (۳) را ایجاد نماید قایل نیستند .
امام‌متابعان **ابی‌قورس** اثبات : «صانع» و اثبات سبب حرکات کنند که این حواس است (۴).
و اما اصطلاك حرکات را قایل شده‌اند در آن باتفاق ، و برایشان لازم آید که عالم باتفاق
[و خبط] حاصل شده [است] .



«مترجم اول گوید :

ازین وهم‌های عقلی که حصول عالم را باتفاق دانند و از مبدع حقیقی چنین صنعی را عاقلانگار (۵)،
فساد آن محتاج تأمل نیست ؛ و مبدأ این توهم انس گرفتن قایل به محسوسات است ؛ ازینرو از (۶)
حرکات که در یافتن حس است تجاوز نتوانست نمود و در امر است بروی پوشیده گشت که حرکت بی حرکت
دهنده تعقل کرد .

و گمان دیگر که گوید : از خلأ در خلأ حرکت کردن نیز از و هم‌های فساد است ؛ زیرا که مبدأ امر
موجوده محقق ، امر معدوم غیر محقق نتواند بود ، و امر وجودی محقق ، کی (۷) [در] عدمی . و وهم
محقق نتواند شد ؛ این هم از حکمت‌های الهی است تا زیر کان آموزگار دانند که اجتهاد عقلی
بی باوری سمع و شرع [شخص را] در ورطه ظلمات مهلك می‌اندازد . اعاذنا الله و ایاکم عن الرسوخ
فی العناد (۸) و الفساد ، بحق محمد و آله اجمعین « (۹) .



و فی‌ثاغورس را دوشا کرد رشید بود :

(۱) عبارت : «و بهجت‌های تحرك متحرك شد» ترجمه این عبارت مؤلف است : « و تحركت
على انحاء من جهات التحرك » و بر سبک مترجم باید چنین ترجمه میشد : « و بر انحاء از جهات
تحرك متحرك شد » .

(۲) م و ب : از او .

(۳) بجای : در این عالم ، باید : « این صور » ترجمه میشد .

(۴) عبارت مؤلف این است : « وهؤلاء قد اثبتوا الصانع و اثبتوا سبب حرکات تلك
الجواهر » و ترجمه آن این : « و اینان (یعنی متابعان ابی‌قورس) اثبات صانع و اثبات سبب
حرکات این جواهر کنند » . و دور نیست که لفظ « جواهر » سهواً و غفلة « حواس » بقلم نساخ
در آمده باشد . در نسخه خطی موجود نزد راقم این سطور و همچنین نسخه بدل متن عربی چاپ
ازهر نیز « حواس » ضبط است . معلوم است در نسخه موجود نزد مترجم هم « حواس » بوده است .
(۵) ب : انکارند .

(۶) م : و از .

(۷) م و ب : که در

(۸) م و ب : عن العناد .

(۹) از سطر هفتم تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب و خلاصه از اضافات صدر ترکه اصفهانی

بر متن عربی کتاب است .

یکی: **فلنکس** که او را **مرزنوش** (۱) گفتندی، متوجه **فارس** شد و مردم را به حکمت های «فیثاغورس» دعوت کرد، و مجوسیت قوم را به حکمت او مضاف گردانید (۲).
و دیگری را **قالانوس** (۳) خواندندی؛ او به **هند** درآمد، و حکمت: **فیثاغورس** را به برهمنیه قوم نسبت کرد.

مگر آنکه **مجنوس** جسمانیت قول او را فرا گرفتند.
و [مردم] **هند** روحانیت قول او [را] گرفتند.

و از آنچه خبر میکنند از: **فیثاغورس** که وصیت بآن کرده است (۴)، [آنست] که گفت: من این عالم های علوی را معاینه کردم بحسب - بعد از ریاضت - و از «عالم طبیعت» (۵) به «عالم نفس»؛ [و «عامل عقل» ترقی کردم و مشاهده صورت های مجرد را که به حسن بهاء و نور متجلی بودند نمودم و نغمه های شریف و آوازه های موزون روحانی آنها را شنیدم].

و گفت: آنچه «درین عالم» است، مشتمل است بر چیزی اندک [از زیبایی]؛ زیرا که معلول طبیعت (۶) است و آنچه بالاتر از این عالم است - از عالم های علوی - آن شریفتر و [بهاور] (۷) و نیکوتر است [تا جائی که توصیف منتهی به نفس و عقل شود و متوقف ماند]؛ و ممکن نیست که نطق وصف آنچه از شرف و کرم و حسن و بهاء در آنست، تواند کرد.

پس باید که (۸) حرص شما (یعنی: همگی همت شما) بر اتصال [به] آن عالم مقصور باشد تا بقاء دوام شما از فناء و زوال محفوظ و دور باشد و مرجع شما به عالمی باشد که تمام حسن است و بهاء، و همه سرور است (و ارتقاء)، و تمام آن عزت است و حق و غناء، و سرور و لذت شما دایم باشد - غیر منقطع.

(۱) م: قوریوش - ب: مرزنوش.

(۲) ترجمه صحیح عبارت عربی اینست: و مردم را به فلسفه فیثاغورس خواند و حکمت او را با فلسفه قوم مجوس درهم پیامیخت.

(۳) م: فلاپوس.

(۴) ترجمه متن عربی بر این تقریب است: «و از چیزهایی که فیثاغورس از آن خبر داد و بآن وصیت کرد این است که گفت: من این عوالم عنوی را بعد از ریاضت بسیار بالحس معاینه کردم و از عالم طبایع بعالم نفس و عالم عقل ترقی کردم و مشاهده صورت های مجرد که به حسن، و بهاء و نور متجلی بودند، نمودم و لحن های شریف و اصوات موزون روحانی آنها را شنیدم.

(۵) عالم طبایع.

(۶) م و ب: معلول الطبیعه.

(۷) م: بیهاور.

(۸) م: باید کرد که.

دیگر گفت : هر که در میان او و حق تعالی وسایط بیشتر باشد (۱) او در مرتبه بندگی ناقص تر باشد .

و چون « بدن » محتاج است - در مصالح [خود] بتدبیر « طبیعت » ؛ و طبیعت در ادای افعال محتاج است بتدبیر « نفس » ؛ و نفس در اختیار « افضل » به ارشاد « عقل » محتاج است ؛ و بالآخر از عقل فائحه نیست مگر هدایت الهی ؛ پس سزاوار آن باشد کسی را [که] (۲) به خلعت عقل پیراسته باشد که در کفایت مهمات به حق - تعالی - تولد داشته باشد ، و متابع آرزوهای بدنی و فرمان بردار داعیان طبیعت و مطیع هوای نفسانی نباشد که از مولی و رب خویش دور باشد و در مرتبه ناقص فرود افتاده باشد .

(۱) ترجمه متن عربی این است : و گفت : هر که در میان او و مولایش وسایط بیشتر باشد .
(۲) ب : کسی را که .

[فصل ششم]

[فلسفه : سقراط] (۱)

۴

و از آن جمله: رأی سقراط بن سقر نیسقون (۲) [است]. حکیمی فاضل، زاهد؛ از اهل :
اثینیه بود .

و اقتباس حکمت از : فیثاغورس و ارسالاوس (۳) نموده بود. و [از] اصناف حکمت،
بر «حکمت الهی» [و اخلاقیات] اقتصار کرده بود .

و به زهد و ریاضت نفس و تهذیب اخلاق مشغول بود ؛ و از لذت های دنیا رو گردانیده بود و به
کوهی گوشه گرفته، و در غاری ساکن شده بود .

و رئیسان و سرکشان زمان خود را از شرك و بت پرستی منع میفرمود، پس عوام بروی جوشیدند
و غلبه نمودند (۴) و ملك زمان را بر کشتن او تحريك کردند؛ و ملك او را حبس کرد و به زهر جانگدازی
او را هلاك ساخت [و قصه او معروف است] .

(۱) سقراط Socrate (سوکرانس Sokrates) ظاهراً شخصیت واقعی دارد . گویند او پس

«سوفرونیسك Sophronisque» حجار بود و در حدود ۴۷۰ سال پیش از میلاد در الوپس Alopèce
نزدیک آتن به دنیا آمد .

این فیلسوف ، در تعلیم اسلوب مذاکره و پرستی را برگزیده بود و هر جاشنودگان
مستعدی پیدا میکرد ، بتعلیم میپرداخت . يك قسمت از تعلیمات یا مذاکرات او با افلاطون
شاگردش میباشد. درین مذاکرات روح حقیقی تعالیم سقراط آشکار میشود .

بعضی از محققان بر آنند که سقراط شخصیت واقعی و تاریخی ندارد و آنچه را که افلاطون
خیال پرداز و درام نویس، و گزنفون داستان نویس نوشته اند جنبه واقعیت و تاریخی ندارد.

(۲) ب : سقراط ابن سقر شمرس-م : سقراط بن سقر شفرس .

(۳) م : اریارلاس-ب : ارنیالار . ارسالاوس .

(۴) عبارت مؤلف این است : «فقور و اعلیه الفاغه» و باید چنین ترجمه میشد : «پس عوام
را بروی شورانیدند» یعنی : همان رئیسان و سرکشان که سقراط آنان را از شرك و بت پرستی منع
میفرمود غوغا را برانگیختند .

از سخنان اوست که باری - تعالی - لایزال هویت محض بود ، و جوهر فقط (۱).
 و چون به حقیقت و صفاد - سبحانه - رجوع کنیم ، نطق و عقل را از رسیدن به کنه و صفاد -
 تعالی شأنه - و تحقیق هویت و تعیین اسمای حسنی ، و دریافت آن (۲) قاصر و عاجز می‌باییم ؛ زیرا که
 تمام حقایق از جانب جوهر او فیض [وجود] می‌یابند ؛ پس آن حضرت مدرك همه اشیاء میباشد حقاً
 و اوصاف هر شیء باشد ، و هر موجودی را اسمی عطاء فرماید ؛ چون نام تمام موجودات به رقم کرم او نوشته
 شود لاجرم [نام نهاده شده او را نرسد که ویرا نامی نهد و] احاطه کرده شده را قدرت محیط
 بودن به وصف او نباشد .

و از راه افعال و آثار ، اوصاف الهی توانند دریافت و به اسمای او شناسائی توانند پیدا کرد ؛
 لیکن این اسماء ، از اسمائی نباشد که خبر از کنه ذات بیچون و حقیقت جوهر الهی تواند داد .
 و این است آن اسمای شریف ، مانند : «باری» (۳) یعنی : واضع هر چیز ،
 و «خالق» ، یعنی : آفریننده و تقدیر کننده هر چیز ،
 و «عزیز» که ممتنع باشد وصول بساحت قدس او ،
 و «حکیم» ، یعنی : محکم است افعال او بر وجه نظام عالم که محض حکمت
 است ، و همچنین است دیگر صفات مقدس او - تعالی شأنه - .

دیگر گفت که علم او ، و قدرت او ، وجود [او] ، و حکمت او بی نهایت است ، و «عقل»
 به وصف صفات او نتواند رسید ؛ زیرا که اگر صفات در زیر وصف درآید ، منتهای شود ؛
 و او را ملزم داشتند به آنکه به عدم تنهای قدرت قایل آمدی ، و موجودات را منتهای می‌باییم (۴).
 گوید : تنهای : بحسب احتمال قوایل است ، نه بحسب قدرت ، و حکمت ، و وجود (۵) ؛
 و چون ماده : احتمال صورت های بی نهایت نیست ، پس صورت ها منتهای باشد ؛ نه از جهت بخل
 در بخشندگی صورتها ؛ بلکه از جهت قصور [در] ماده ؛

و از اینجاست که حکمت الهی تقاضی کرد که موجودات از جهت ذات و صورت و حیز و مکان
 منتهای باشند ؛ مگر از نظر زمان (۶) با آخر منتهای نباشند ؛ و تنهای از حیثیت زمان از اول باشد ؛ و چون

(۱) عبارت مؤلف این است : «قال سقراط : ان الباری تعالی لم یزل هویتة فقط و هو جوهر فقط ، یعنی : سقراط میگوید : هویت باری تعالی ازلیست و بس و او جوهری است و بس» (یعنی : جز ذات بحث بحیث باری تعالی هیچ موجودی ازلی نیست و ذات و هویت او نیز جز «جوهری» بسیط و هستی بحث و بحیث نیست.

(۲) مراد از «آن» ذات مقدس الهی است و بهتر بود گفته شود : «او» .

(۳) در متن عربی و نیز در ترجمه اول «اله» آمده است و باید هم «اله» می‌آمد ؛ زیرا مراد «اسمی» از اسماء حسنی است ، و نه «وصفی» از اوصاف علیای او ، و «باری» وصفی است از اوصاف خدا .

(۴) ب : منتهای شود می‌باییم .

(۵) هر چند عبارت در غالب متون عربی : «و الوجود» آمده است و مترجم اول هم «و وجود» ترجمه کرده است ولی ظاهراً کلمه در اصل انشای شهرستانی «والوجود» بوده است .

(۶) موب : حیثیت نظر زمان .

باقیمانده شخص متصور نیست ، حکمت مقتضی آن شد که باقیمانده «اشخاص» در ضمن بقای نوع (۱) حاصل شود ، و باقیمانده «نوع» به نو [بنو] پیدا شدن (۲) «شخص» باشد ؛ پس نه «قدرت» بسرحد نهایت رسد ، و نه «حکمت» را غایت متصور باشد .

دیگر از مذهب «سقراط» آنست که گوید :

خاص ترین چیزها که به آن وصف کنند «باری» - تعالی - را «حی» ، و «قیوم» است ؛ زیرا که علم و قدرت و جود ، و حکمت در حی بودن مندرج است ، و حیات صفتی است که جامع این همه اوصاف است [و بقاء و سرمد و دوام و حفظ نظام در عالم در قیوم بودن او مندرج است و قیومیت صفتی است جامع تمام این اوصاف] .

و گاه گوید که حضرت «باری» - تعالی - حی ناطق است ، از جوهر خویش ، یعنی : از ذات خویش ؛ و حیات و نطق ما از جوهر مانیت (۳) [و از اینرو] ، به حیات و نطق ماعدم ، و دثور (یعنی : فناء و فساد) تواند رسید ؛

و به حیات و نطق «باری» - تعالی [و تقدس] - فناء ، و عدم نرسد .

و **فلوطر خیس** (۴) - [در مبادی] - از سقراط حکایت کند که [گفت :] اصل اشیاء (۵) [سه است ؛ و آن] :

علت فاعله است ،

و عنصر ،

و صورت ؛

و گوید (۶) «حق» - تعالی - فاعل است ، و عنصر موضوع اول کون و فساد است ، و صورت جوهر است ، نه جسم .

و گوید : «طبیعت» : امت (۷) نفس است ، و «نفس» امت (۸) عقل ، و «عقل» : امت مبدع اول (۹) ؛

(۱) انواع .

(۲) اگر گفته بود : «به نو بنویدا» شدن یا «به نو بنوشدن» مراد مؤلف را می‌رسانید زیرا عبارت مؤلف این بود : «وذلك بتجدد امثاله» یا «بتجدد الاشخاص» . ضمناً باید گفت که عبارت مؤلف به تمامها ترجمه نشده است ولی میتوان ازین نقص چشم پوشید .

(۳) موب : از ذات خویش و چون حیات و نطق ما از جوهر ماست .

(۴) فلوطر خیس (پلوتارک Plutarque) .

(۵) اصول اشیاء .

(۶) موب : گویند - در ترجمه اول «گوید» ضبط است - و اصول این کلمه زاید بر متن عربی است .

ترجمه متن عربی برین تقریب است : و فلوطر خیس در بحث از مبادی از سقراط نقل کرده است که گفت : اصول اشیاء سه است ؛ و آن : علت فاعله ، و عنصر ، و صورت است ؛ پس خدای تعالی فاعل است ، و عنصر موضوع اول کون و فساد است ، و عنصر جوهر است ، نه جسم .

(۷) و (۸) و (۹) اینجا هر دو مترجم اول و دوم غلطی سخت ناروا مرتکب شده اند زیرا کلمه

«أمة» را که بمعنی «کنیز» و «خدمتکار» است ، «امت» خوانده و نوشته اند و خواننده را به خبط و خطا انداخته اند .

از آن رو که اول مبدع، که مبدع اول پیدا کرد «صورت عقل» بود .
و گوید: «مبدع» رانهایتی، و غایتی نیست ؛ و هر چه آن را نهایت نباشد، آن را شخص و صورت نباشد.
دیگر گفت : «لانهایت» اگر در همه موجودات متحقق گردد ، آنرا از وقوع صورتی (۱) و
وضعی . و ترتیبی ناگزیر است ؛ و آنچه آن را صورتی ، و وضعی ، و ترتیبی باشد، متناهی باشد ؛
پس موجودات بی نهایت نباشد ،

و مبدع اول رانهایت نیست ؛

بلکه بحیال دوم در نمی آید ، بلکه خیال را بر شدن بر نردبان بزرگی اوجال نیست
تا آن حضرت را به نهایت ، و بی نهایتی وصف تواند کرد ؛
پس آن حضرت را از جهت «عقل» نهایت نباشد ؛ زیرا که عقل بتحدید جلال احدیتش لایق
نیست ، و متناهی نتواند بود از جهت : «حس» ؛ چه حس نیز بتحدید حضرت قدس ویراشایسته نباشد.
پس او را نهایت نباشد ؛ [و] اوشخص [و صورت: خیالی یا وجودی ؛ حسی یا عقلی] نباشد (۲).

و از جمله قواعد مذهب او آن که «نفوس انسانی» بیشتر از «ابدان» موجود بود بنحوی از
انحای وجود ؛ یا متصل به نفس کل ، یا به ذوات و خواص متمایز است (۳) ؛
و به «ابدان» متصل شدند از جهت : استکمال و استدامت ؛
و «ابدان» قالبها ، و آلات های نفوس است ؛
پس «ابدان» باطل شود ، و نفوس به کلیت خویش باز گردد .
و از این روی- ملکی که **سقراط** را حبس کرده بود ، و میخواست که بکشد [اورا] - سقراط
با وی گفت :

من مانند آیم که در ظرفی باشد ، و «مملک» را قدرت نیست مگر
بر شکستن ظرف ، [و] چون ظرف شکسته شود ، آب به بحر باز گردد .
و **سقراط** را در مسئله های حکمی : علمی ، و عملی (۴) قول بسیار است .
و از مسائلی که **فیثاغورس** ، و **سقراط** را در آن اختلاف است ، آنست که «سقراط

(۱) عبارت: «آنرا از وقوع صورتی ناگزیر است» ترجمه عبارت عربی است که مؤلف میگوید :
«لکان لها صورة واقعة» و مراد از آن این است که «... هر این به دارای صورت واقع شده و تحقیق یافته ای بودی»
(۲) ترجمه متن عربی برین تقریب است : «مبدع اول رانهایتی نیست ، نه از این رو که
او (تعالی و تقدس) درش جهت به لانهایت امتداد گرفته است ، آن چنان که خیال و وهم تخیل و
وهم مینماید ، بلکه از این رو که اساساً خیال را راه بر شدن به علوم مقام او نیست تا او را به متناهی
بودن یا نامتناهی بودن وصف کند؛ پس نه از دید عقل او را نهایتی است ، و نه از جهت حس؛ زیرا نه عقل
او را محدود مییابد، و نه حس برای او حدی درک میکند، پس (درست آمده که) او را نهایتی نباشد،
(و در نتیجه) برای او شخص و صورتی، خواه خیالی یا وجودی نه در حس و نه در عقل نیست» - تعالی عن
ذلك و تقدس» .

(۳) عبارت باید چنین اصلاح شود: «یا متصل به نفس کل و یا متمایز به ذوات و خواص خویش» ،
(۴) حکمت علمی و عملی

گوید که، (۱) «حکمت، بیشتر از «حق» است با «حق» بیشتر از حکمت؟ و ظهور (۲) این مسئله این چنین کرد که «حق» اعم است از «حکمت»؛ مگر آنکه گاه جلی باشد، و گاه خفی.

و [اما] «حکمت» اخص است از «حق»؛ و نباشد الا جلی؛ پس حق در عالم گسترده شده است و مشتمل است بر حکمتی که مستفیض است و شایع در عالم، و حکمت واضح کننده حق است که گسترده شده است در عالم؛ پس (۳) «حق» آن چیز باشد که شیء به آن شیء باشد، و «حکمت» چیزی باشد که غرض بغایت اشیاء (۴) تواند بود.

و سقراط را لغزها و رموزی چندهست که به شاگرد خود «ارسجانس» (۵) فرستاد. و تمامی آن در کتاب **فادون** مذکور است (۶) و ما آنرا پراکنده ذکر میکنیم (۷):

از جمله رموز آنست که گاهی که (۸) تفتیش علت حیات میکردم، «موت» را دریافتم، و چون «موت» را یافتم، «حیات دائمی» [را] دریافتم. دیگر از رموز او آنست که فرمود: خاموش باش در روشنی (۹) روز؛

(۱) عبارت: «سقراط گوید که» زاید و مغل به معنی است.

(۲) عبارت باید چنین ترجمه میشد: «و سقراط این مسئله را چنین توضیح داده است».

(۳) کلمه: «پس» بیجا، و بجای «و» بکار رفته است و در معنی مراد داخل وارد آورده است.

(۴) اگر بجای «اشیاء» گفته بود «شیء» ترجمه با اصل تطبیق میکرد.

(۵) م: ارچاس، ب: ارخاس؛ ت: ارخانس، و در بعضی نسخ خطی عربی این نام نیز از خانس ضبط است. شاید این نام تصحیف: آرخلائوس Archelaus مدعی باشد ولی آرخلائوس را استاد سقراط گفته اند - نه شاگرد او.

(۶) ازهر: «و سقراط را لغزها و رموزی است که به شاگرد خود ارسجانس گفته است و تمامی آن در کتاب: «فادون» مذکور است». فادون (فیدون Phédon) فیلسوف یونانی سده پنجم و چهارم پیش از میلاد مسیح است که شاگرد سقراط بود. فیدون در رساله خود داستان زهرنوشی سقراط را شرح داده است. افلاطون هم رساله ای بنام: «فیدو» Phaedo در شرح حال سقراط دارد و ظاهراً در اینجا منظور همان رساله: «فیدو» (فیدون) باشد. م و ب: کتابی مذکور است.

(۷) عبارت مؤلف این صورت را دارد: «و لسقراط الفاظ و رموز القاهها الی تلمیذه ارخانس (ارسجانس) و حلفایی کتاب فادون (فاذا: چاپ تهران) نحن نوردھا مرسله معقوده...» معنی اینکه سقراط را الفاظ و رموزی (چند) است که به شاگردش (ارخانس) القاء (یعنی املا و دیکته) کرده و او (ظاهرأ مراد از خانس باشد) آن رموز و الفاظ را در کتابی حل کرده (یعنی: گشوده است) و ما اینک آنرا بر طریق ارسال (یعنی: با اغراض از سند روایتی، و یابی قید ترتیب، پراکنده - همچنانکه مترجم تعبیر کرده است -) و گره دار (یعنی همچنان معقد که در املائی سقراط آمده است) نقل میکنیم.

(۸) یعنی: هنگامی که.

(۹) متن عربی این است: «اسکت من غوضاء الذی فی الهوا» و چنین معنی میدهد: «از جیغ و دادی که در هواست خاموش باش» و مترجم کلمه: «غوضاء» را که بمعنی: «جیغ» و «فرباد» و «هیا هو» می آید «ضوء» یا مثلاً مشتقی از مشتقات «ضوء» تلفی کرده است.

و در شب سخن گوی ، در جائی که خفاش^(۱) را مجال پریدن نباشد .
 و پنج روزن حواس پنجگانه را ببند و محکم گردان تا روشن شود « مسکن
 علت »^(۲) .
 و « روعاء » را از بوی خوش پُر کن .
 و « حوض مثلث » را از سر کوه ها پُر کن^(۳) .
 و بر در سخن بنشین ، و از سخن باز گیر - و با آنکه از سخن گوی
 محترز باشی . - لکام کلام را در آن وقت نگاهدار ، تا دشوار نشود ؛ و « نظام
 کواکب » دیده شود^(۴) .
 و شیران ، کرگ را نخورند^(۵) .
 و از میزان متجاوز مباش .
 و بر آتش وطن مساز به آنکه تسکین کنی^(۶) .
 و بر مکیال منشین .

(۱) خفاشان را .
 (۲) عبارت مؤلف این است : « اسد الدخمس الکوی لیضیء مسکن العلة » و ترجمه
 فارسی آن این : « پنج روزنه را ببند تا مسکن عات روشن شود » .
 (۳) عبارت عربی در متن چاپ ازهر چنین است : « وأفرغ الحوض المثلث من الافلال
 الفارغة » . و ترجمه فارسی برین تقریب است : « و حوض مثلث را از کوزه های خالی تهی گردان
 (بپرداز) »
 (۴) ترجمه عبارت عربی در چاپ تهران چنین است : « بردر سخن بنشین و با احتیاط لکام
 سست (توسن زبان) را (محکم) بگیر تا توسنی ننماید؛ پس نظام کواکب دیده شود (یا بنا بر آنچه در
 نسخه چاپ مصر دیده میشود : پس نظام کواکب را ببینی) و در متن انتقادی چاپ ازهر عبارت مؤلف
 چنین ثبت شده است : « و احبس علی باب الکلام و امسک مع الحضرة اللجام الرخو لئلا تنقض فتری نظام
 الکواکب » و ترجمه آن برین تقریب است : « و بر در سخن بازدار (حبس کن) و با - حضرت -
 لکام سست را محکم بگیر تا خشمگین نشود ؛ پس نظام کواکب را می بینی » .
 (۵) در متن عربی چاپ انتقادی ازهر عبارت مؤلف باین شکل ضبط شده است : « ولا تؤکل
 الاسود الذئب » و چنین معنی میدهد : « شیران را خوراک کرگ مساز » یا « شیران را به کرگ مخوران » .
 (۶) در اینجا نیز مترجم اول و به تبعیت او مصطفی خالقداد (در تحریر نو خود - یعنی : در این
 کتاب -) دچار اشتباه شده است ؛ زیرا عبارت متن عربی چاپ تهران چنین است : « ولا تستوطن النار
 بالسکین » و ترجمه صحیح این عبارت چنین است : « و بر آتش وطن مساز به کارد » . و در متن
 چاپ انتقادی ازهر عبارت مؤلف چنین ثبت شده است : « ولا تستوطن النار بالسکین » و چنین معنی
 میدهد : « آتش را با کارد زیرورو مکن » .

[و تفاحه را بو مکن .

و بمیران زنده را تا زنده شود به مرگ ، و کشنده او (نفس) باش با کاردی
محکم یا غیر آن (۱) .

و حذر کن از اسود چهارپا] .

و از جهت « علّت » (۲) خر گوش باش (که به بیداری گراید) .

و در هنگام موت مور مباش (که به ذخیره قوت های فانی اوقات ضایع گرداند) .
و چون ذکر دوران حیات کنند بمیر تا ترا ذکر کنند (۳) .
و چشم از عیوب فرو گیر .

[و دوست مفض باش] ، و دوست شرایطی مباش (۴) .

و بادوستان چون کمان کجی مکن .

و بر در خانه دشمنان پشت دوتو مکن (۵) .

(۱) ازهر : « و امت الحی تحى بموته ، و کن قائله بالسکین المزینة لوالديه » و در
بعضی نسخ چنین است : « قائله بالسکین المرین او غیر المرین » .
(۲) م و ب و ت : علم .

(۳) عبارت مؤلف بنا بر اختلاف سه نسخه معتبر چاپی یکی از این سه صورت را دارد :
« و عندما یذکر دوران الحیوة امت المیت لتکون ذا کراً » (نسخه تهران) .
« و عندما یذکر دوران الحیة امت المیت لیکون ذا کراً » (چاپ مصر) .
« و عندما یذکر دوران الحیة امت المیت لتکون ذا کراً » (چاپ ازهر) . و در نسخه خطی
موجود : « و عندما یذکر دوران الحیة امت المیت لیکون ذا کراً » مندرج است و ترجمه عبارت
هر یک از نسخ چنین است : « و چون ذکر دوران حیات کنند بمیران مرده را تا ذکر (یاد آورنده)
باشی (بنابر نسخه چاپ تهران) و یا « تا ذا کر باشد » بنابر نسخه چاپ مصر و یا « و چون ذکر دوران
حیات کنی .. الخ » بنابر نسخه چاپ ازهر .

(۴) در چهار نسخه چاپی تهران و مصر که در دسترس است ، برای عبارت : « چشم از عیوب
فرو گیر و دوست شرطی (یا : شرایطی) مباش » که در ترجمه مترجم اول و دوم آمده است ، معادلی
جز عبارت : « و کن مقضاً و لا تکن صدیق شرایطی » در چاپ تهران و چاپ مصر در حاشیه الفصل
ابن حزم ، و صورت : « و کن صدیق مقض و لا تکن صدیق شرایطی » در یکی از سه چاپ مصر ، و
عبارت : « و کن صدیق مقض و لا تکن صدیق شرطی » در چاپ دیگر مصر ، یافت نمیشود ، و
هیچیک از این صور سه گانه عبارت ، با ترجمه این هردو مترجم نمیسازد و با احتمال قوی مترجم
اول کلمه « مقض » یا « مقض » را « مض » و از ماده « غَض » گرفته و ترجمه : « چشم از عیوب فرو گیر »
را برای آن قائل شده است ، با آنکه این توجیه هم از نظر لغت فصیح و صحیح نمی نماید .

(۵) بجای این عبارت در متن عربی چنین است : « و لا تلمس علی ابواب اعدائك » و معنی این
که « بر درهای خانه های دشمنان چرت مزن ! » .

و بریک آبشخور ثابت قدم باش و بر دست راست تکیه کن^(۱)
 و سزاوار آنست که بدانی که هیچ زمانی که در آن از طلب متقاعد باشی،
 زمان ربیع نیست (یعنی: در هیچ حال دست از طلب باز مدار)^(۲).
 و از سه راه پژوهش کن؛ پس چون راه نیابی راضی شو به آن که خواب
 کنی چون خواب کسی که مستغرق باشد.
 و ترنج را با نار بزن.
 و عقرب را به روزه بکش.
 و اگر دوست داری ملک باشی؛ چون گورخر باش.
 چه هفت^(۳) از یکی کاملتر نیست.
 و دوازده از دوازده اقتن نتوان بود^(۴).
 و در سیاهی زراعت کن، و در سفیدی بدر^(۵).
 و تاج از سر مر بای، [و هتک احترام آنرا مکن].
 و راضی مباش که خیر و نیکوئی از تو در وجود نیاید؛ و تو در بیست و چهار جا
 موجود باشی^(۶).

و اگر کسی ازین غذا از تو بهره طلبید، [اورا تمیز بده] اگر مستحق
 غذا [ی مری] باشد؛ او را غذا بده؛ و چون به غذای دستمزد تو محتاج باشد،

(۱) در متن عربی جمله مربوط به این جمله باین شکل است: «رائب علی ینبوع واحد متکنا علی یمینک»، یعنی: «بریک چشمه (آبشخور؟!) پایدار باش، متکی بر دست راست».
 (۲) عبارت شهرستانی چنین است: «و ینبغی ان تعلم ان لیس زمان من الازمنة یفقد فیہ زمان الربیع، و معنی چنین میدهد: «شایسته است بدانی که هیچ زمانی از زمانها (هیچ فصلی از فصول زمان) نیست که بهار در آن نباشد» و ظاهراً در نسخه مترجم بجای «یفقد» نوشته بوده است: «تفقد» یا مترجم چنان خوانده و چنان دانسته است.
 (۳) در متن فارسی: «چه منه» نیز نوشته شده. در بعضی از نسخ عربی هم عبارت چنین است: «و ایست التسعة باکمل من الواحد».
 (۴) عبارت عربی چنین است: «و بالاثنی عشر اقتن اثنی عشر» و معنی متن عربی این است: «و با دوازده، دوازده را کسب کن (بدست آر)».
 (۵) ترجمه صحیح متن عربی این است: «و با سیاه بکار و با سپید بدر» و اینک نص عربی: «و ازرع بالاسود واحصد بالابیض».
 (۶) در ترجمه این عبارت عربی رانده شده است که مؤلف بنقل از سفر اطمینوید: «ولا تقفن راضياً بعدمک للخیر و انت موجود؛ ذلک لک فی اربعة وعشرین مکاناً».

غذا را رنگ مکن (۱)؛ زیرا رنگی که طلب میکنند از کمال غذاست؛ پس این [غذا] غذای بالغان در مرتبه کمال باشد.

«مترجم اول» میگوید: که چون درین روزها دقایق پوشیده است خواننده را میل راه یابی بفهم آن خواهد بود؛ زیرا که بعضی لغزها را به مناسبات عقلی ظاهر نموده است؛ پس آنچه به خاطر فاطر در بیان آن عبارات مغلط میرسد مرقوم مینماید - و من الله الاعانة والتوفیق وبیده افاضة التحقیق:

حکیم دانش اندوز: سقراط در این کنوز رموز را گشاده برهنه نمونی که پرده از لطایف حقایق اسرار برداشتن را از ادب لایق باشد و سر این رشته به دست جمعی باید داد که شایسته آن باشند؛ لاجرم در اول رموز اشارت فرمود که در روشنائی روز خاموش باش (یعنی: دقایق اسرار را روشن بیان مکن و به همه کس ظاهر ساز)؛ زیرا که فهم آن و نگاهداشتن آن در خور هر حوصله نباشد.

و بعد ازین وصیت چیزی گفت که مضمون ادب چگونگی استعمال آن باشد که در شب سخن پرداز شو، جایی که خفاش را پریدن ممکن نباشد (یعنی: اسرار دقیق را در پرده حجاب در نظر صاحب بصیرتان عرض کن و از وهم و خیال که شب پرک های هوای یقین اند، ایمن مباش، و از دوبدن خیال به هر طرفی احتراز کن).

و از برای این تدبیر تعلیمی سودمند از پی آن کرد تا در زیادتی یقین یآوری نماید که رخنه های حواس پنجگانه ظاهر را به کمال توجه بریند تا از هر روزنه آئینه ادراک و قبول رنگ زده نشود، و لوح دل از چرکنت آن از پرتو پذیری نور یقین محبوب نشود.

و بعد ازین وصیت ها باین نتیجه رهبری نمود که چون آن ها را بعمل در آوردی مسکن علت که قلب حقایق نما است به نور یقین منور گردد.

و بعد از پیراستن نفس به حقایق یقین آداب سلوک را روشن داشت و به پاک ساختن نفس به اخلاق نیکو زینت میدهد که ظرف را به خوشبوئی خوی های خوش پر ساز.

بعد از آن بر حاصل نمودن حقایق و علوم نافع برانگیخت که حوض مثلك که عبارت از ترکیب انسانی است؛ زیرا ازین رو که مرکب از نفس نباتی، و حیوانی، و انسانی و به خاصه های هرسه نوع اختصاص دارد، مثلك است. میفرماید که حوض مثلك انسانی را از مبادی

(۱) عبارت: «و چون به غذای دستمزد تو محتاج باشد غذا را رنگ مکن» بافته ای است که مترجم ازین عبارت عربی بهم بافته است: «و ان احتاج الی غذا یمینك فاصنعه» و معنی درست آن که باسابق کلام نیز موفق میدهند این است: «و اگر به غذای [ساخت] دست (راست) تو محتاج است، پس آن را بساز».

بلند که مانند قله‌های کوه‌ها اند از جواهر حقایق پُر کن (۱).

و بعد از آن به تحصیل معرفت های بعضی علوم کمیاب که معرفت کواکب است اشارت میکند و چون دانستن آن موقوف است بر بیداری و هوشیاری و توجه تام و چگونگی سیر نجوم؛ پس به محافظت نمودن امری که از لوازم آن بیداری و هوشیاری است، اشارت میکند که بر در سخن بنشین یعنی: بنوعی که احوال خود را هنگام سخن گذاری محافظت میکنی همچنان وقت سخن کردن (۲) را و نگاه داشتن آنرا نیز نگاهبانی کن، و از بیداری و هوشیاری غفلت موزر و اگر چه توجه تو در اقدام به این مثل توجه سخنگذار باشد، لجام سخنگذاری با وجود [ی] که از سخن باز ایستاده باشی نرم نگاهدار؛ زیرا که اگر نفس در خاموشی محض باشد، بتوهم عارض شدن کاهلی از مانع بیداری ایمن نتواند بود؛ پس به نفی آن اشارت فرمود که از غفلت احتراز کنند و مستعد محافظت چگونگی نظم کواکب باشند.

و بعد از بیان طریق حصول این علم به فایده آن اشارت میکند که فایده این، آنست که شیران غالب، گر که مغلوب را نخورند - یعنی چون خاصیت کواکب شناسی و تقاضای هر یک بدانی نتیجه این شناخت آن باشد که بمحافظت این قاعده از تسلط غالب که بمنزل شیر است بر مغلوب که بمثابه گرک است ایمن توانی بود؛ زیرا که چوت اوقات غالبیت و مغلوبیت بدانی از تسلط غالب و شکستن مغلوب ایمن باشی؛ پس گفت: از میزان یقین تجاوز نکنی که تاثیر را مطلقاً از کواکب خیال کنی و مؤثر حقیقی را از دل بر آری؛ بلکه کواکب را علامت ظهور آفرینش آن اثر داری.

و چون این معنی مفهوم طالب ساخت، یقین و آرامی افزایش می‌فرماید که چون به معرفت خاصیت های کواکب به علامت آفرینش اثری از فعل آفریننده قادر اطلاع یابی به زیانکاری تمامی آنرا از تاثیر کواکب دانستن بر آتش قضای الهی بنشین، بلکه روی توجه از سؤال کردن و درخواستن از درگاه الهی نتابی تا در سودمندی و زیانکاری بیافتن مطلوب فایز نگردی. و چون صحیفه قبولش را به ارشاد این رقم تصحیح داد، باز آن مقصد را بتأکید مقرون داشته، خاصیت های کواکب را به مثالی روشن ساخت تا به بیداری و هوشیاری به آن گراشد و واجب داند.

(۱) فراهموش نشود که مترجم اول در حل این لغز که نص عربی آن باین صورت در ذیل صفحه ۱۳۱ ثبت شد: «و افرغ الحوض المثلث من القلال الفارغة» در ترجمه آن مرتکب سه غلط عمده شده است: اول آن که لفظ «افرغ» را که «تبی ساز» معنی میدهد، «پر کن» ترجمه کرده است. دوم آنکه لفظ «قلال» را که جمع «قله» است و درین سیاق بحکم ذوق «کوزه بزرگ» یا «سبو» معنی میدهد جمع «قله» بمعنای: «قله کوه» گرفته است. سه دیگر آنکه ظاهراً کلمه «فارغة» را هم که با غین معجمه و بمعنی «تهی» و «خالی» است «فارعة» با عین معجمه و بمعنی «رفیع» و بلند پنداشته است. (۲) ب: سخن گفتن را.

می‌فرماید که چون خاصیت اثرهای این کواکب مکیالی است که اصناف آفریده‌های خالق قادر را از نفع‌ها و ضررها به آن بستند و بر مکیال نشستن لایق هوشمند نباشد، بر مکیال نشستن، زیرا که نشستن بر مکیال آنرا خواهد که مکیال از خاصیت خود که شنیدن است بیرون رود، و نگاری زاپیش گرفتن که خاصیت اشیاء را بر طرف سازد موافق عمل حکیم نیست. و چون از بعضی وصیت‌ها که به حاصل نمودن علم می‌رساند فارغ شد به تحصیل بعضی لطایف که به حکمت عملی‌رساند، می‌فرماید که در وقت حاصل نمودن علم‌ها و معرفت‌ها چون خرگوش با احتیاط و بیداری و هوشیاری باش، و وقت موت و رخت بستن چون مورخ ریس بر ذخیره مباحث، [باز] از [پی‌ان] تعلیم سودمند نمود و گفت که هنگام لذت گرفتن به لذت‌های خوش، زندگانی جرم کن که موت رسیدنی است تا عمل‌های تو از خلل خالی باشد و برین امور خود را آوردن موجب یکنامی گردد بعد از موت.

و ختم این نصیحت بر خلق نیکو که تأکید ذخیره ذکر جمیل کند کرد و گفت که چشم از غیب بینی خلاق فروگیر. و نتیجه این کار آن که دوست عیب‌جو که شرايطی (۱) است نباشی. و چون از آگاه ساختن بر بعضی لطایف اصول حکمت علمی پیرداخت، بعضی قانون حکمت زندگانی که نیاز از قبیل حکمت علمی است، بیان نمود که با دوستان در طریق برادری چون کمان بکجی مایل مباحث؛ بلکه چون تیر راست روی پیشه کن و بکج روی دل دوستان مخراش.

و طریق زندگانی با اعداء نیز متصل این بیان فرمود که باندک ضرورتی پشت‌عجز بر در دشمن دو تو ممکن.

و بعد از بیان سلوک با دوست، و دشمن بر قاعده کلی در سلوک اشارت کرد که بربك آبشخور ثابت قدم باش تا دوستی از دشمنی متمیز شود.

باز تعلیمی نافع از پی‌ان کرد که هر چند بر عایت طریق سلوک لایق با احباء و اعداء، دوستان از دوستان به مندها امیدوار باشند و از دشمنان به مزاحمت بی‌انتظار؛ اما بهیچ حال از کوشش در اعمال نیک غافل مباحث و تکیه بر دست راست خویش کن. باز اشارت به اصلی از حکمت معیشت کرد که بهیچ وجه کاهلی را بخود راه نده که هیچ زمان، زمان بهار نیست که لایق آسودگی تواند بود.

و چون به سعی و اجتهاد در هر وقتی بر قانون حکمت زندگانی آگاهی داد و تحریر نمود باز به رهنمونی حاصل نمودن، طریق اجتهاد آن تنبیه می‌کند که چشم تفحص بر طلب سه طریق بگمار زیرا که هرامری حصول آن خواهی، راه وصول به آن در سه طور منحصر است یا افراط، یا تفریط، یا حد وسط اعتدال؛ پس چون در هر چه متوجه حصول آن شوی، و این سه طور را پیش نظر داری، راه

اعتدال و میانروی را پیش گیر ، و از دو جانب افراط و تفریط در گذر که مقصود به حصول پیوندد .
و چون این سه طور را ندانی و نفهمی بخواب غفلت راضی باش تا از استغراق در خواب از طلب بنشیند
و بارتکاب افراط یا تفریط مبتلا نشوی .

باز به اصلی دیگر که میانه روی را تأکید نماید اشاره نمود و اصلی دیگر از اصول حکمت
معیشت در ضمن آن می آرد . که در رفع چیزهایی که از آن نفرت باید کرد ، و جذب اشیاء ملایم مناسبت
را مرعی دار ؛

پس فرمود که تریج را با ناز بزن ، یعنی : دفع تریج بمناسبت تریشی انار کن تا میل نمودن توبه
مماثل طبع ترانای سازد ؛
و عقرب حرص را به روزه بکش :

چون راههای حکمت معیشت را که اصناف مردم در آن مشترک اند ، بیان نمود بقانون حکمت
یک صنف از مردم که بشرف و ارجمندی مخصوص اند ، اشارت نمود که اگر ذوق آن داری که ملک
و فرمانروا باشی چون گورخر از آسایش و آرام دور باش و جانب احتیاط را فرومگذار و از کمین
اعداء و فریب احواء ایمن م باش ، و چون به ادب این منصب شریف اشارت کرد ، حوصله همت طالب
را وسعت میدهد که تمام افراد این نوع را قابلیت قبول این بزرگی تواند بود و آنرا در مثالی می آرد
که هفت کاملتر از واحد نیست ، و اگر چه از آن رو که مرکب است از هفت واحد به زیادتى فضل
مخصوص است ، اما در جوهر واحدیت هر هفت فرد از افراد سیمه مشترک اند .

و دوازده افتن از دوازده نیست یعنی تمام افراد نوع انسانی اگر بر عایت قانون آداب آن
راه یابند از رسیدن آن شرف بهره مند خواهند بود .

و چون بقانون حکمت ایالت و آداب اکتساب آن شرف اشارت کرد باز تکمیل آن سعادت را
به ارشادی سودمند که موجب دوام آن مکرمت باشد اشارت نمود که درسیاهی سختی ها [و] تنگی ها
به زراعت حسنات و مبرات گرای تا در سفیدی فراخی و نعمت ها از درویدن نمره آن زراعت محروم
نباشی و برین کار اقدام نمودن باعث دوام حصول آن شرف باشد ،

و بعد از آن که قانون کمال آن مرتبه را مقرر داشت تنبیهی لایق از بی آن نمود که باقتناس
ادب آن حالت مستعد در یافتن آن شرف می باش و بی آمادگی حصول مرتبه آنرا توقع مدار .

و بعد از آن که قاعده حصول مرتبه ایالت ظاهر گردانید از بی آن قانون اصلی کمال که
متضمن نفع های ارجمند است می آرد که هر چند در یافتن آن شرف متضمن بهجت و مفضی بشوکت خواهد
بود باید که همت خود را مقصور بر نیل فواید سرای آخرت داری ؛ و راضی نباشی که بی یافتن مفاخر
این جهانی از فواید آن جهان محروم مانی ، و راضی نشوی به آن که نیکوئی ها را در نیابی و در پیکر
توفع خیرات نباشد و تودر بیست و چهار جام وجود باشی (یعنی : در بیست و چهار ساعت) ؛ چه
ساعت ها و زمان از آن رو که موجودات در آن پیچیده شده اند ، بمرتبه مکان باشد موجودات را .

و چون مرموزات بتحریر (۱) دریافتن ثواب‌های آخرت ختم نمود تممیم آنها به‌صیحتی مینماید که اگر از این غذا (یعنی از این اشارات) سابی بهره طلب در تشخیص حال او غفلت ممکن اگر در طلب کار دلش ضعیف دارد و به بیماری نارسیدگی مبتلاست، او را از غذای بیماران نصیبی ارزانی‌دار، و اگر عنصر استعدادش از مرض‌های افکار مصفاست و به‌غذائی که از دست کاملان مهیا شده باشد، لایق بود، آن طعام را به الوان دلایل یقینی رنگین کن؛ چه آن زینت سبب کمال غذائیت (۲) آن طعام تواند شد؛ پس قابلیت قبول آن طعام بالغان مرتبه کمال را لایق آید.

ختم تمامی رموزهای خود را حکیم نامور باین ارشاد سودمند فرمود که متضمن اصلی نافع است از اصول افاده و ارشاد، و راقم در حلو کشف مرموزات آن دانش اندوز آنچه بشرح و بیان محتاج بود و در هویدا ساختن آن جوانمردی نمود تا نظر کننده رادر این رموزها خاطر دهشت نگیرد.

چون از توضیح بعضی اشارات مغلطه قلم برآسود، دیگر افادات آن حکیم که از لباس التباس عاری است، بی‌شرح (۳) و بیان رقم‌نموده، (۴).

و دیگر فرمود که بنده است آتش [۱] فروزنده را (۵) نور آتش (۶).

و در مقام استفاده، شخصی از وی پرسید که از کجا دانیم که این مشارالیه واحد است؟ گفت: «واحد علی‌الاطلاق» محتاج به ثانی نیست. و هرگاه فرض کنی قرینی (۷) مرواحد را بطریق تمثیل، تو مثل کسی باشی که وضع امری کند که احتیاج بسوی آن نیست [در برابر چیزی که گریزی از او نیست] - البته (۸).

دیگر گفت: انسان را مرتبه واحد است از جهت حد، و سه مرتبه از جهت هیئت، دیگر گفت که دل را دو آفت است: غم و هم؛ غم: خواب آورد، و هم: بیداری تواند آورد.

(۱) ب: بتحریر.

(۲) م: غذائیت.

(۳) ب: به‌شرح.

(۴) از صفحه ۱۳۴ سطر سوم تا اینجا زاید بر متن عربی است و مأخوذ از ترجمه اول می‌باشد.

(۵) ب: آتش افروزنده را.

(۶) ترجمه این جمله عربی است: «و یکفی من تأجج النار نورها».

(۷) در چاپ تهران و مصر عبارت: «قریناً للواحد» و در چاپ ازهر: «قریناً للواحد» ضبط است.

و ظاهراً «قریباً» باسیاق بهتر می‌سازد.

(۸) این عبارت اضافی، ترجمه جمله اخیر گفته سقراط و متمم آنست که باین تعبیر در متن عربی آمده است: «...الی جانب مالا بد منه البته».

دیگر گفت : چون حکمت اقبال آورد ، شهوات به تمام به خدمت در آید ، و چون پشت ادبار دهد ، عقل ها خادم شهوات شوند (۱) .

دیگر گفت : اولاد خویش را به آموختن آداب خود تکلیف نکنید که ایشان مخلوق اند جهت تنبیش در زمانی که غیر زمان شما باشد (در اقتضای احوال یعنی : در طفولیت و نوجوانی از ایشان آداب پیری توقع نکنید) (۲) .

دیگر گفت : لایق آنست که به حیات غمگین شوی ، و به موت شادمان گردی ؛ زیرا که زنده شدیم تا بمیریم ، و می میریم تا زنده شویم .

دیگر گفت : دلها [نی] که بمعرفت حقایق اشیاء مستغرق است ، منبرهای فریشتگان است ، و شکم های کسانی که لذات شهوات گرفته اند ، قبور حیوانات هلاک شده است .

دیگر گفت که حیات را دوحده است : یکی امل ، دوم اجل ؛ به اول بقای حیات حاصل است ، و بادوم فنا ی حیات .

دیگر گفت که «نفس ناطقه» جوهری بسیط است و هفت قوت دارد ، و متحرك میشود به آن قوت هابه حرکتی مفرده ، و حرکاتی مختلفه ؛

اما «حرکت مفرده» ، حرکتی است که به سوی ذات خویش [و عقل] کند ؛

و اما «حرکات مختلفه» ، حرکاتی است که به سوی «حواس» [پنجگانه] کند .



و یونانیان سه بنارا بنا کرده اند بر طالع های مقبول ؛

یکی آن خانه ای که در **انطاکیه** در کوهی بنا کرده اند ، و آنرا تعظیم میکردند (۳) و به قربانی های پرستش به آن توجه مینمودند .

دوم : بنای **اهرام مصر** است که بنانرا آنجا نهاده بودند ، و می پرستیدند ، و آن اصنامی بود که **سقراط** از پرستیدن آن منع کرد (۴) .

(۱) متن عربی این است : «وقال : الحکمة اذا اقبلت خدمت الشهوات العقول ، واذا ادبرت خدمت العقول الشهوات» و ترجمه آن برین تقریب است : «و گفت : حکمت چون روی آورد شهوات در خدمت عقول در آید ، و چون پشت کرد ، عقول در خدمت شهوات در آیند» .

(۲) داخل هالین زاید بر متن عربی است

(۳) م و ب : میکنند .

(۴) ترجمه متن عربی برین تقریب است : «و یونانیان سه خانه بنا نهادند بر طالع مقبول ، یکی از آنها خانه ای است بر کوه **انطاکیه** که آنرا تعظیم میکردند و با قربانی ها به آن روی می آوردند و آن ویران شده است . دومی خانه ای است در یکی از **اهرام مصر** که در آن بت هایی را می پرستیدند و همین بت ها بود که **سقراط** ایشان (یعنی : یونانیان) را از پرستش آن نهی کرد» .

سیوم : بیت المقدس [است] که حضرت داود [و] سلیمان - علیهما السلام - (۱) بنا کرده اند . و بعضی گویند که سلیمان - علیه السلام - بنا کرد .
و مجوس گویند که ضحاک [آنها] بنا کرده [است] .
و یونانیان تعظیم این خانه آن چنان می کردند که اهل کتاب کردند.

(۱) م : حضرت داود سلیمان علیه السلام - پ : حضرت داود علیه السلام بنا کرده اند . در هر دو متن فارسی در کتابت اسقاطی روی داده است . ترجمه متن عربی این است : «سیوم بیت المقدس است که بنیاد آن را داود گذاشت و سلیمان - علیه السلام - تمام کرد - و بقولی سلیمان آنها بنا کرد» .

[فصل هفتم]

[فلسفه : افلاطون Platon]

۵

و از آن جمله : رأی افلاطون الهی [است] .

« [افلاطون] بن ارستون بن ارسطوقلیس » از ائینیة است ،

آخر حکمای متقدم اوایل است ، و از اساطین حکماء است که معروف بودند به «توحید» ، و «حکمت» .

و در زمان اردشیر بن دارا متولد شد ، در سنهٔ ست و عشر از ملکش و از جوانانی بود که به شاگردی سقراط مشغول بود (۱) .

[و] چون «سقراط» را زهر دادند و سپری شد ، قایم مقام او شده بر کرسی ، او نشست .

و علم را از «سقراط» ، و طیمائوس گرفته بود ، [و از غربین «غریب ائینیة» و غریب ناطس] ؛

و علوم ریاضی و طبیعی را به علومی که از «سقراط» گرفته بود ضم کرد ،

طایفهٔ که به صحبت شریفش رسیده به شاگردی او مستعد گشته اند ؛ مثل :

ارسطوطالیس ، و طیمائوس ، و ثاوفرسطیس (۲) چنان نقل کنند که گفت :

عالم را پدید آورنده [و] پیداکنندهٔ ازلی است ، واجب به ذات ، عالم به جمیع معلومات بر

صفت کلیت که در اول به هستی موصوف بود ، و در وجود رسم و طلال هستی نبود ؛ الامثالی که

در علم باری- [تعالی]- بود . گاه از آن «مثال» تعبیر به «هیولی» کنند و گاه به «عنصر» ؛ و گاه

اشارت کرد به صور معلومات در علم ازلی (۴) .

(۱) ترجمهٔ متن عربی چاپ از هر برین تقریب است : «در زمان اردشیر پسر دارا- در شانزدهمین

سال سلطنت او- بدنیآ آمد و در بیست و ششمین سال پادشاهی وی که نوجوانی متعلم بود ، نزد سقراط

تلمذ می کرد . در بعضی نسخ خطی و چاپی عبارت : « وفی سنهٔ ست و عشرین من ملکه کان حدناً

متعلماً یتلّمذ لسقراط » ساقط است .

(۲) م : ثاوفرطوس .

(۳) در نسخ عربی چنین ضبط است : «و علمه یثیر الی صور المعلومات فی علمه» یعنی : «و شاید

که او (یعنی : افلاطون) با این تعبیر اشاره می کند به صور معلومات در علم باری تعالی» .

واز چیزهائی که افلاطون ثابت میکنند - موجودات ثابته (۱) است به این تقسیم !
 پس می فرماید که ما می یابیم نفس را که ادراك امور بسیط و مرکب میکنند ؛
 و از مرکبات انواع و اشخاص آن در می یابد (۲) ؛
 و از بسایط آنچه هیولانی است و از موضوع عاری است - که رسوم جزئیات باشد - در می یابد ؛
 مثل : نقطه ، [وخط] ، وسطج ، و جسم تعلیمی .

و گوید : این اشیاء به ذات های خود موجود است ؛
 و همچنین توابع جسم مفرده (۳) ؛ مثل : حرکت و زمان ، امکان ، و اشکال ؛ زیرا که ما
 به ذهن های خود این اشیاء را صاف و خالص می سازیم (۴) از حیثیات و لوازم گاه بسیط و گاه مرکب ؛
 و این اشیاء را در واقع باعتبار ذات (- قطع نظر از خصوصیات -) (۵) بی «حوامل» و «موضوعات»
 حقایق ثابته است ؛

و از اقسام بسایط : بعضی آنست که هیولانی (۶) نیست ؛ مثل : وجود ، وحدت و جوهر ؛
 پس عقل (۷) هر دو قسم را در می یابد متطابق و دو عالم متقابل (۸) میدارد ؛
 یکی عالم عقل ؛ و در آن «مثل عقلی» است که «اشخاص حسی» (۹) مطابق با آن است ،
 دیگر : عالم حس ؛ و در آن «مثل حسی» (۱۰) است مثل عقلی با آن مطابقت مینماید (۱۱) ،

- (۱) در متن عربی : «موجودات محققه» ثبت است .
 (۲) م و ب : نفوسی را که ادراك امور بسیط و مرکب میکنند و از مرکبات انواع و اشخاص آن در می یابند .
 (۳) لفظ «مفرده» وصف «جسم» نیست بلکه «وابسته به توابع» است و ترجمه صحیح این بود که بگوید : «و همچنین توابع جسم در حال افراد» .
 (۴) عبارت : «صاف و خالص می سازیم» ترجمه لفظ : «ناخصها» است که در بعضی از نسخ آمده است ولی در نسخه چاپ «نهران» و چاپ «جامعه ازهر» بجای آن : «نلاحظها» نوشته شده است و بنظر صحیح تر از «ناخصها» است .
 (۵) اگر از عبارت : «قطع نظر از خصوصیات» صرف نظر میشد ، عبارت روان و مفهم مراد میبود .
 (۶) م : هولانی - ب : هیولانی .
 (۷) ازهر : والعقل . ظاهرأ : «وعقل» اصح باشد .
 (۸) ترجمه متن عربی برین تقریب است : وعقل هر دو قسم را در می یابد مطابق در دو عالم متقابل .
 (۹) م و ب : «که مطابق اشخاص حسی است» .
 (۱۰) متن عربی : «المتشكلات الحسیة» .
 (۱۱) م و ب : است که مطابق مثل عقلی . ترجمه عبارت به این صورت غلط است و ترجمه صحیح آن ، اینست : «دیگر عالم حس و در آن متمثلات حسی است که مثل عقلی با آن مطابقت مینماید» .

واعیان «این عالم» را آثار است در «آن عالم» ،
واعیان «آن عالم» را آثار است در «این عالم» (۱)؛ و برین سیاق است وضع فطرت و تقدیر
و این فصل را شرحی و تقریری زیاده ازین می باید .
و جماعتی (۲) از «مشائین» و **ارسطوطالیس** مخالفت **افلاطون** نکردند در اثبات این
«معنی کلی» ؛

الا آنست که گویند : این معنی عقلی است که در «ذهن» موجود است (۳) ؛
و کلی از آن رو که کلی است ، در خارج موجود نتواند بود ؛ زیرا که تصور نتوان کرد که
یک چیز بر : «زید» ، و «عمرو» صادق آید ، و آن چیز یکی باشد در ذمت (۴) .
و **افلاطون** گوید که این معنی که اثبات آن در عقل می کنیم [واجب است که مراد را چیزی
باشد در خارج که با آن مطابقت کند و منطبق بر آن گردد ، و آن مثالی است که موجود در عقل است
و آن] جوهر است ، نه عرض ؛ زیرا که وجود آن متصور است بی آنکه در موضوعی و محلی متحقق
گردد ، و آن معنی کلی بر اشخاص [جزئی] متقدم است [از نمونه تقدم عقل بر حس] ، و
این تقدم ذاتی و شرفی است [معا] (۵) .

و آن مثل عقلی مبادی موجودات حسی است ، و از اینجا (۶) مبدا حصولشان مقرر میگردد ،
و هم بآن عود خواهند کرد (۷) .

و متفرع میشود برین قانون آن که نفوس انسانی که متصل به ابدان اند - اتصال تدبیر و تصرف -
موجود باشد (۸) پیش از وجود ابدان ، و این نفوس را نحوی از انحاء «وجود عقلی» باشد ؛
و بعضی افراد آن از بعضی متمیز باشند چنانچه «صور [مجرده]» از ماده (۹) بعضی از بعضی

(۱) اگر بخواهیم ترجمه را بر متن عربی تطبیق کنیم اول این دو جمله را که درین دو سطر
آمده است پیش رویش باید کرد و ثانیاً در الفاظ آن هم البته باید تغییری داد تا بتواند معنی مراد را
باعثش بفهماند و خلاصه اینکه باید این دو سطر چنین تصحیح شود : « پس اعیان آن عالم در این عالم
آثار است ، و اعیان این عالم در آن عالم آثار است » .

(۲) م و ب : و جماعه . شاید در م و ب عبارت چنین بوده است : و جماعه مشائیین
و اگر چنین بوده باشد بانسخه مصحح چاپ مصر توافق خواهد داشت که مینویسد : « و جماعه
المشائیین » یعنی «همه مشائیین» .

(۳) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است : «آن معنائی است در عقل و موجود در ذهن» .

(۴) ترجمه این جمله مؤلف است : «وهو فی نفسه واحد» .

(۵) عبارت متن عربی : «وهو تقدم ذاتی و شرفی معا» است که باید ترجمه میشد : « و آن

تقدم هم ذاتی و هم شرفی است » .

(۶) م و ب : آنجا .

(۷) اگر بخواهیم معنی مراد را بفهمیم و بفهمانیم باید عبارت مؤلف را چنین ترجمه کنیم .

«و آن مثل عقلی مبادی موجودات حسی اند که موجودات حسی از آنها بروز یافته و هم بآنها باز
میگردند» .

(۸) م و ب : باشند .

(۹) م و ب : صور از مواد .

و «ارسطوطاليس» از آن حکيم حکايت کند که مبادی را پنج جنس ثابت میکند :

جوهر ، و اتفاق ، و اختلاف ، و حرکت ، و سکون .

و «ارسطوطاليس» تفسير کلام او چنان کرد که به جوهر ؛ وجود میخواهد ، و به اتفاق آن اراده نموده که اشیاء متفق اند بر آنکه صدور ایشان از حضرت باری - تعالی - است ؛

و مرادش به اختلاف آن که در صورتهای مختلف اند .

و مراد به حرکت هر فعلی خاص است که مخصوص باشد به چیزی از چیزها (۱) ، و این نوعی است از حرکت ، نه حرکت نقلیه ،

و چون به جانب فعل حرکت کند ، و بمقتضای فعل قیام [نماید] او را سکون حاصل شود البته (۲) .

و «ارسطوطاليس» گوید ؛ «بخت» را ششم این پنج چیز داشت ، و گفت ؛ بخت «نطق عقلی» است و «ناموس» طبیعت کل است .

و **جرجیس** (۳) گوید که بخت قوتی [روحانی] است که مدبر کل است ، و بعضی از مردم آنرا ؛ «جد» گویند .

و زعم **رواقیان** (۴) - از ؛ «حکماء» - آنست که بخت نظام علل اشیاء است و نظام اشیای معلوله است .

(۱) ترجمه معادل این عبارت از اصل عربی این است : «و اما حرکت ، پس برای اینکه هر چیزی از چیزها را فعلی خاص است» .

(۲) عبارت متن عربی این است ؛ «واذا تحرك نحو الفعل ، وفعل فله سکون بعد ذلك لامحالة» .

(۳) گرجیاس Gorgias فیلسوف سوفسطائی Sophiste یونانی متولد در لئونتیوم Leontium در حدود ۴۷۰ و متوفی در ۳۷۰ قبل از میلاد مسیح از فلاسفه مکتب الثالث E' Léates است در نیمه دوم قرن پنجم پیش از میلاد مسیح جماعتی از اهل نظر در یونان پیدا شدند که بشاگردان خویش فن جدل و مناظره می آموختند تا در هر مقام بویژه در مشاجرات سیاسی بتوانند بر طرف فایق آیند . این جماعت سوفیست یعنی ؛ «دانشور» خوانده شدند و چون برای چیره شدن بر مدعی بهر وسیله ای در مباحثات متشبه میشدند لفظ سوفیست که ما آنرا سوفسطائی میگوئیم علم شد برای کسانی که بجدل می پرداختند و شیوه ایشان ؛ «سفسطه Sophisme» نامیده شده است .

گرجیاس یکی از پهلوانان این مکتب بود . بعقیده او وجود موجود نیست و کسی نمیتواند منکر شود عدم است یا لاوجود لاوجود است و نیز میگوید بفرض اینکه وجود موجود باشد قابل شناختن نیست و هر گاه قابل شناختن هم باشد معرفت آن از شخصی بشخص دیگر قابل افاضه نخواهد بود .

(۴) یونانیان رواق را Stoal می گفتند و امروز پیروان این مکتب را بفرانسه استوئیسیان Stoiciens میخوانند .

وزعم بعضی از حکماء آن که علل اشیاء سه است: مشتری، و طبیعت، و بخت.

و «افلاطون» گفت که در عالم «طبیعتی عام» هست که کل طبیعت هارا جمع میکند^(۱).

و در هر يك از مرکبات «طبیعتی خاص» است.

و حد^۲ «طبیعت» چنان گوید که امری است که مبداء حرکت و سکون است در اشیاء یعنی: مبداء «تغیر» است؛ و فوئی است که در همه موجودات ساری است، و حرکات؛ و سکانات به آن باشد؛ و «طبیعت [کل]»^(۲)، محرك کل است.

و «محرك اول» واجب است که ساکن باشد؛ و الانسلسل لازم آید در امر غیر متناهی^(۳).

و **ارسطو طاليس** در «مقالة الف کبری» از کتاب: «ما بعد الطبيعة» حکایت کند [که] **افلاطون** در نوجوانی به **اقراطیلوس**^(۴) تردد همی کرد؛ از «اقراطیلوس»^(۵) حکایت کند آنچه «اقراطیلوس» از **هرقلیطس** روایت کند که جمیع اشیای محسوسه فاسده است، و علم به آن محیط نتواند شد؛

و بعد از «اقراطیلوس»^(۶)، «افلاطون» به ملازمت **سقراط** مشغول شد، و مذهب سقراط آن بود که به «طلب حدود» اشیاء سعی بودی، و نظر به «طباع محسوسات» و غیر آن نکماشتی؛

پس ظن (حکیم نامدار) افلاطون آن بود که نظر «سقراط» در غیر اشیای محسوسه است؛ زیرا که محسوسات را حدود نیست؛ چه حدود اشیای دائمی کلی را تواند بود (یعنی: اجناس و انواع).

و «افلاطون» اشیای کلیه را «صورت‌ها» نام نهاد؛ [زیرا آن واحد است].

و رای او بر آن رفت که «محسوسات» بی مشارکت صورت [ها] نتواند بود؛ زیرا که صورت‌ها رسوم و آثاری است که متقدم باشد بر «محسوسات».

و چون «سقراط» وضع نموده «حدود» را مطلقا، نه باعتبار «محسوس»، و «غیر محسوس»؛

(۱) عبارت منقول از افلاطون در متن عربی شهرستانی این است: «ان فی العالم طبیعة عامة تجمع الكل...».

(۲) عبارت عربی: «فطبيعة الكل، محرك الكل».

(۳) عبارت شهرستانی این است: «والا تسلسل القول فيه الا ما لا نهاية له».

(۴) م و ب: فراطوس - ت: افراتیوس.

(۵) م: افرطس - ب: اوقطس.

(۶) م و ب: افراطوس.

و صورت مُبدَعْ : مفعول ،

و صورت ابداع : متوسط باشد میانه فاعل و مفعول ؛

پس فعل را صورتی و اثری باشد ؛

صورتش : از حیثیت مُبدَع تواند بود ،

و اثرش : از حیثیت مُبدَع .

و صورت فعل از حیثیت مُبدَع در [حق] باری تعالی زاید [بر] ذات نتواند

بود ؛ تا گوئیم : «صورت ارادت» و «صورت باری» - تعالی - جمع نمیشوند (۱)

بلکه هر دو حقیقتی واحد است .

واما بر همینیس (۲) اصغر این سخن را در «ارادت» مسلم دارد ، و در «فعل» رواندارد ،
و گوید : «ارادت» بی توسط «باری» - عزاسمه - است (۳) ؛ [پس آنچه آنان گفته اند روا است] .

واما «فعل» بتوسط [اراده] صادر شود ، و آنچه بی واسطه باشد با چیزی که بواسطه باشد
برابر نباشد ؛ بلکه «فعل» اصلاً متحقق نشود مگر بتوسط ارادت ، اما عکس نتواند بود .

اما «حکمای اوایل» ؛ مثل : تالیس (۴) ، و انبذقلیس گویند :

«ارادت» از جهت : مُبدَع ، مُبدَع است ،

و از جهت : مُبدَع ، مُبدَع .

و تفسیر کرده اند این را بآنکه «ارادت» از حیثیت صورت مُبدَع است ،

و از جهت : اثر ، مُبدَع .

(۱) عبارت : «جمع نمیشوند» بجای : «متفرق اند» آمده است که در ترجمه مترجم
اول میخوانیم و این تصرف نابجائی است از مترجم دوم .

(۲) م و ب : ریموس . در بعضی نسخ عربی باختلاف : «برمتیدس» ، و «برمینیس» نیز
ضبط است .

(۳) عبارت : «ارادت بی توسط باری عز اسمه است» ترجمه ناروا و نابجائی است
از عبارت مؤلف که گفت : «ان الارادة تكون بلا توسط من الباری تعالی» و ترجمه روا
بجا این بود که گفته شود : «ارادت بی واسطه از باری تعالی است» .

(۴) م و ب : تالیس .

و نشاید که گوئیم که ارادت از حیثیت صورت مُبدع است؛ زیرا که «صورت ارادت» نزد مُبدع حاضر است پیشتر از ابداع ؛
و نشاید که ذات صورت شیء فاعل مفعول باشد ؛ بلکه از جهت اثر ذات « صورت » مفعول است .
ومذهب : افلاطون ، و ارسطو بعینه این مذهب [است] .

« و چون درین فصل دقایق حکمی است که تعلق دارد به ابداع و ایجاد ، و ببعضی صفات حق تعالی که بی مفتاح هدایت و توفیق در مخزن اسرار آن نتواند گشود ، و بی شمع روشن وحی که از انوار اطلاع الهی روشنی پذیر باشد ، راه انکشاف آن نتوان پیمود ؛ لاجرم مرموزات حکمای دانش اندوز درین موطن هولناک بسیار مغلق و عمیق تواند بود .
اللهم حققنا بالاهتداء الى الحق المبين ، واعصمنا بفضلہ و لطفہ عن الزیغ والتخمین ،
بالرسول الامین - صلی الله علیه و علی آله واصحابہ اجمعین » (۱) .

(۱) از سطر هفتم تا اینجا زاید بر متن عربی و خلاصه از مطالب اضافی صدر ترجمه اصفهانی بر متن عربی کتاب است و جمله دعائیہ ای هم که در ذیل این زائده آمده است مغلوط و مشوش بنظر میرسد و کمترین اصلاحی را که لازم دارد تبدیل عبارت : « بفضلہ و لطفہ » است به : « بفضلک و لطفک » .

تسمیه را در تمام ادبای عربی دیده می‌توانیم و این اشعار را در
(۱) تسمایا و قافیه را در تمام ادبای عربی دیده می‌توانیم.

[سر آغاز] «تسمایا و قافیه را در تمام ادبای عربی دیده می‌توانیم»

تسمایا و قافیه را در تمام ادبای عربی دیده می‌توانیم؟
حکمای اصول که از «قد ماء» اند؛ از ایشان را می‌درین «مسایل مذکوره»
نیافته‌ایم، و در بیان مقاصد از ایشان نکته‌ای به تحریر آورده‌اند؛ غیر از این
حکمی چند مرسله که در اقسام حکمت عملی آنرا انتظام داده‌اند و آنرا
می‌آریم تا بیرون نیفتد مذهب ایشان از قسمت، و خالی نماند کتاب از آن
فواید.

بعضی از ایشان را «شعراء» گویند که استدلال به «شعر» کنند؛ و شعر
ایشان بر وزن و قافیه نباشد، و وزن و قافیه را رکن شعر ندارند؛ بلکه رکن
در شعر نزد ایشان مقدمات مخیله است و بس؛

و گاه باشد که قافیه و وزن [در] تخیل (۱) معین باشند. پس اگر مقدماتی
که در «قیاس شعری» است، مخیله محض باشد، «قیاس شعر [ی]» محض باشد؛
و اگر قول اقناعی را به آن منضم سازند قیاس از شعر بی و برهانی مرکب
باشد (۲).

و طایفه دیگر را نساك گویند، و عبادت و نسك ایشان عقلی باشد، نه
شرعی؛

و کوتاه کنند کارها [را] بر (۳) تهذیب نفس از: اخلاق بد، و سیاست
«مدینه فاضله» که «جنت انسانی» است.

(۱) م و ب: وزن و تخیل.

(۲) ترجمه با متن عربی منطبق نیست. ترجمه بدین تقریب است: و اگر قول اقناعی را
بان ضم نمایند مقدمه ترکیب می‌یابد از دو معنی: شعری و اقناعی؛ و اگر قول یقینی بان ضمیمه
شود مقدمه ترکیب می‌گردد از شعری و برهانی. (تسمایا و قافیه را در تمام ادبای عربی دیده می‌توانیم) (۱)
(۳) ب: کارها را - م: کارها را - نساك: تهذیب نفس از: اخلاق بد، و سیاست (۲)

و بعضی ایشان را در مسایل مذکوره که مُبدِع و ابداع است رأیی هست،
و آنکه او مبدع عالم است (۱)،
و اول چیزی که پیدا کرد چه بود؟
و آنکه «مبادی» چند است؟
و کیفیت «معاد» بچه نوع است؟
و صاحب رأی با طایفه‌ای که ذکر ایشان مسطور گشت، از حکمای اوایل
موافق است، و ما مقالات (۲) او را اگر چه مکرر است می‌آریم، و از قلو طرخیس
ابتدا می‌کنیم:

(۱) ترجمه متن عربی: و او عالم است.
(۲) م: مقامات - متن عربی: مقالاته - ب: مقالات.

[فصل اول]

[فلسفه : فلو طرخیس Plutarque]^(۱)

۷

واز آن جمله : «فلو طرخیس»^(۲) [است] .

گویند او اول کسی^(۳) بود که به «فلسفه» مشهور بود^(۴) ، و «حکمت» منسوب است به وی . در مصر به «فلسفه» مشغول بود ، و از آنجا به **مطیة** آمد و ساکن شد .
و او را از «اساطین» شمارند .

گوید : «باری تعالی» لایزال باقی است به ازلیتی که «ازلیت ازیلیات» است^(۵) ، و آن

(۱) فلو طرخیس Plutarque نویسنده وفلسوف یونانی بین سالهای ۴۵ و ۵۰ میلادی در کروئه Chéronée دنیا آمد و در حدود سال ۱۲۵ م درگذشت . تحصیلات اولیه را در شهر خود فرا گرفت . در بیست سالگی به آتن رفت و در آنجا به تحصیل معانی و بیان و سایر علوم زمان پرداخت سپس مسافرتهایی بمصر و روم کرد و بزبان یونانی کنفرانسه‌ها داد و مباحثه‌ها بمولد خود بازگشت ، او تدریس فلسفه را از خانواده خود شروع کرد و نخست به همسر خود آموخت و پسران خود را نیز فلسفه یاد داد . در موطن خود مشاغلی را متکفل بود و حتی بنمایندگی از طرف مردم آنجا انتخاب شد ، کتب بسیاری فراهم آورد ولی قسمت اعظم نوشته‌هایش از بین رفته است . بطور کلی در آثار او دو دسته کتب تمیز داده میشود : یکی آثار اخلاقی ، و دیگر آثاری که زندگی یکنواخت و متقارب را مقایسه و تشریح میکند .

آثار اخلاقی او بایاد داشت‌های شیرین همراه است و در آنها از یونان و روم سخن رفته است و همچنین درباره خداشناسی و اخلاق و مسائل فلسفی بحث کرده و گاهی هم بانتقادهای ادبی پرداخته است ولی آنچه بیش از همه او را مشهور ساخته است «زندگیهای» پائوتارک است .

(۲) م و ب : فلو طرخس .

(۳) م و ب : اول کسانی .

(۴) م و ب : بودند .

(۵) عبارت : «باری تعالی لایزال باقی است به ازلیتی که ازلیت ازیلیات است»

ترجمه غلط و ناهنجاری است ازین عبارت مؤلف : «ان الباری تعالی له یزل بالازلیة التي هی ازلیة الازلیات» ، و غلط و ناهنجاری آن درین است که مترجم میان : «له یزل» و «لا یزال» فرق نگذاشته و «ازل» را «ابد» گرفته است ! ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است : «باری تعالی همیشه بوده و هستی او را ازلیت یعنی : قدمتی است که همه ازلیت‌ها را در بر دارد» .

حضرت پدید آورنده (۱) است و بس .

و هر پیدایشی که صورت او در سرحد هستی ظاهر میشود ، آن صورت در حضرت او حاضر است ؛ یعنی : او را (- سبحانه -) معلوم است .

و صورتها در آن حضرت بی نهایت باشد ، یعنی : معلومات او بی نهایت است .
دیگر گفت : اگر نه « صورت [ها] » در حضرتش موجود بودی پیدایش نبود و پیدایش آمده را بقا نبود (۲) ؛

و اگر صورتها در آن حضرت باقی دائمی نبود ، به فنا ی « هیولی » فانی گشتی ، و بر آن تقدیر خوف و رجاء بر طرف شدی ؛ و چون صورت [ها] باقی (۳) است و به آن رجاء و خوف حاصل است این دلیل است بر آن که فنا به هیولی راجع است ، و « صورت » فانی نمیشود ؛ و چون صورت فانی نشود ، صورتها در علم حضرت حق ازلی باشد .

دیگر گفت : چاره نیست از آنکه به یکی ازین اقوال قایل شویم :
یا بگوئیم حضرت باری را هیچ [چیز مطلقا] معلوم نیست ، و این قول محال و قبیح است .

یا گوئیم : بعضی از صورتها معلوم دارد ، و بعضی نه ؛ [و] این نقصان است ، ولایق کمال جلال الوهیت نیست ؛

یا گوئیم : جمیع صورتها و معلومات [را] داند ؛ و این است رای صحیح .
دیگر گفت که اصل مرگبات « آب » است ؛
چون متخلخل و صافی شود ؛ « آتش » باشد ؛

و چون متخلخل شود و در آن بعضی ثقل باشد ؛ « هوا » شود ؛
و چون کثافت پیدا کند - تکاثفی مبسوط در غایت بسط - ؛ « زمین » باشد
و **فلو طر خیس** (۴) حکایت کند که **ایر قلیطس** (۵) راز عم آنست که اشیاء [به] « بخت » انتظام (۶) پذیرد .

و جوهر « بخت » نطق عقلی است که در جوهر کلی نافذ گردد (۷) .

(۱) متن عربی : و او پدید آورنده است فقط .

(۲) ترجمه متن عربی چنین است : « گفت : هرگاه صور نزد او و با او موجود نبود ، پیدایشی نبود ، و پیدایش آمده را بقا نبود .

(۳) م : صورت و باقی .

(۴) م و ب : فلو طر خیس .

(۵) م و ب : ایر قلیطس .

(۶) م و ب : اشیاء بخت و جوهر انتظام .

(۷) در متن عربی « ازهر » کلام به جمله : « والله سبحانه و تعالی اعلم » ختم میشود .

[فصل دوم]

[فلسفه: اکسنوفانس Xenophon]^(۱)

۸

وازان جمله [است] رأی اکسنوفانس^(۲)

گوید: «مبدع اول» را آئیت ازلی است، دایمی قدیم که بهیچ نوع صفتی منطقی که حرف زدن را در آن دخل باشد یا صفتی که عقل به آن رسد آنرا درنتوان یافت، و مبدع هر صفتی و هر نعمی منطقی و عقلی است.

پس نتوان گفت که صورتهای این عالم مبدعه در آن حضرت نبود یا بود یا چگونه بود [یا] (۴) ابداع نکرده؟ التزام این اقوال نمودن محال باشد در ذات بی چگونگی - تعالی شانه؛ زیرا که عقل پدید آورده شده است، و پدید آورده، بعد از پدید آورنده است، و مسبوق سابق را در نیابد، پس جایز نباشد که مسبوق وصف سابق کند. بلکه پدید آورنده پیدا کرد به هر کیفیتی که خواست، و آن حضرت بهیوت ذوالجلال متفرد و یگانه بود، و هیچ چیزی از اشیاء مقارن او نبود (۵).

(۱) اکسنوفانس Xenophon (کسنو کراتس Xenocrates) مورخ، فیلسوف، شاعر و سردار یونانی از مردم آن بود در حدود سال ۴۲۷ متولد شد و بسال ۳۵۵ قبل از میلاد مسیح، در گذشت. او یکی از شاگردان سقراط است که عقیده اش بوحث وجود نزدیک است و همگنان خود را که قایل بخدایانی چند بودند استهزاء میکند و میگوید خدای یگانه را بپرستید و معتقد بوده که خداوند از آلائش های بشری و جسمانی و نوازد و تناسل و تغییر و تبدیل منزّه است، گزنوفن در جنگ پلوپونز قوای یونانی را که شکست خورده بودند هدایت نمود و با عقب نشینی ماهرانه ای آنها را از نابودی نجات بخشید.

(۲) م و ب: کی-وما نس.

(۳) ترجمه بدین تقریب است: گوید مبدع اول را آئیت ازلی دایمی قدیم است؛ در یافته نشود بهیچ صفت منطقی و عقلی و مبدع هر صفت و هر نعمت منطقی و عقلی است.

(۴) ب: بودیا ابداع.

(۵) ترجمه بامتن عربی انطباق ندارد و ترجمه صحیح آن چنین است: «زیرا عقل مبدع است، و مبدع: مسبوق به مبدع میباشد؛ و مسبوق سابق را ابدأ در نیابد؛ بلکه میگوئیم: مبدع پیدا کرد بهر طوری که دوست داشت و بهر نحوی که خواست؛ پس او، اوست و چیزی با او نیست».

و گوید: این کلمه که «هو»، و لاشیء معه - بسیط است که هیچ مرکب با آن نتواند بود - این سخن مجمع هر علمی است که روی طلب بجانب حصول آن [توان] کرد؛ زیرا که هر گاه که کوئی: «لاشیء معه» نفی ازلیت «صورت» و «هیولی» کرده شود، و نفی [ازلیت] هر چه پدید آمده از صورت [و هیولی و هر چه پدید آمده از صورت] محض و بس.

و به آن مذهب که صورت را [با] آئیت او ازلی دارند، هویت در صرافت وحدت نماند؛ بلکه هویت باشد و آئیت و کثرت: پس ذات مقدسه مبدع صور نباشد بلکه هر صورتی که هست ذات آن صورت، اظهار آن میکند. و چون ذات صورت اظهار صورتها کرد، این عوالم ظاهر شد. و این سخن قبیح و شنیع ترین سخنان تواند بود.

و **هرمس و عاذیمون** (۱) گویند که اوایل و مبادی نبود، و هیچ صورت معقول پیشتر از محسوس نبود بهیچ حال، بلکه مثال پدید آوردن مبدع اشیاء را مثل کسی است که شمامه خوشبوئی بذات ازوی فایح شود بی فعلی از وی؛ بلکه لایزال آثار از قوت به فعل می آورد تا موجود شود و کامل گرداند؛ و محسوس و مدرک گردد و پیشتر از ظهور هیچگونه معقول نبود و عالم دایمی است،

و زایل نمی شود؛ زیرا که مبدع جایز نیست که محل فعلی باشد که فانی شود (۲) و الا لازم آید که فانی شود بفنای فعل، و این محال است.

«مترجم اول میگوید:» دلیلی که این دو حکیم بر قدم و دوام عالم میگویند مقدمات آن از سستی و خللی خالی نیست؛ پس از صلاحیت استقلال یقین عاقل باشد؛ زیرا که این سخن که مبدع جایز نیست که محل فعلی باشد که فانی شود و الا لازم آید که بفنای فعل فانی شود و آن محال؛ در هر دو مقدمه آثار خلل ظاهر است؛ زیرا که مقدمه اول ممنوع است و صورت فانی با عروض لحوق وصف (۳) فناء در عالم ازلی ثابت و مقرر است. اگر مراد به محل بودن مبدع افعال را این معنی باشد که در علم ازلی صورت فانی ثابت است و ثبوت علمی را باین عبارت ادا کنیم سخنی حق است مطابق اخبار انبیاء - علیهم السلام - و بهیچگونه غبار شک پیرامون یقین آنرا مکدر نسازد؛ پس نفی آن بمکابرۀ یقین لاحق گردد، و توهم آن که چون صورت فانی باشد و در علم ازلی ثابت بعد از فناء؛ هر آینه از صورت ثبوت متغیر گردد و ساحت کبریای الهی بتغیر

(۱) ازهر: «وکان تیرس، و القادیمیون بقولان».

(۲) عبارت مؤلف این است: «فان المبدع لا یجوز ان یفعل فعلا یدثر».

(۳) ب: لحوق و وصف.

مشوب گردد، کرد ضمیر صاحب توفیق نگردد؛ چه در علم قدیم ازلی صور اشیاء مجعلا بتفصیلی که به آن مقررُن خواهد گشت ثابت است؛ پس لوازم و لواحق که بعد از تفصیل اشیاء را لاحق گردد، در علم قدیم روشن باشد، چون لواحق و لوازم بهمان نوع که بوقوع خواهد آمد در علم قدیم ثابت و مقرر باشد بعد از عارض شدن لوازم و لواحق ازفنا و غیر آن از لوازم و لواحق که اشیاء را لاحق میشود در علم کامل الهی هیچ تغیر نباشد.

و طریق تحقیق این مسئله در باب چون بدین روش روشن گردد، زنک بسیاری از شبهات از آئینه ضمیر زدوده گردد؛ زیرا که شکر ایقان (۱) این امعان را در کتب معتبره که اساطین ائمه کلام بجمع و ترتیب آن سعی بسیار مبذول داشته اند چاشنی گیری نیست.

و مقدمه ثانی که از فنای فعل فاعل لازم آید از شبهات سست است و بنای این وهم بر تساوی فعل و فاعل باشد در ذات و جمیع لواحق با اتحاد (۲) فعل با فاعل؛ و این ممنوع است؛ و بدیهه حدس در افعال ممکنات که باستعداد دریافتن حس نزدیک است برخلاف این جزم مشاهده میکند؛ بلکه فنای فعل بهیچ نوع بزدوال فاعل نمیرساند؛ پس در شأن جلال احدیت ثبوت آن بطریق اولی لازم باشد و تنبیه بر غلط این واهم همین قدر کافی است.

و عجب آنکه به دعوات این گونه مقدمات مغفل و این نوع قیاس معتدل در اثبات این نوع مطالب کالی که به مخالفت انبیای مرسل - علیهم السلام - میرساند اعتماد کردن لایق خبرت و ملایم حکمت نیست. اما از دلایل حکمت بالغه حکیم قدیم است که هر چند عقل از شراف مبدعات الهی است و قامت اهلیتش از جامه خانه: «اعطی کل شیء خلقه» (۳) به خلعتی خاص مشرف است ولیکن چون پای مدارک را از آنچه به قد قابلیت او بریده اند، درازتر کند بیرهنگی حرمان مبتلا خواهد بود؛ زیرا که طایفه ای از بزرگان حکمت اندوزان با وجود مهارت در مسالك یقین در چنین مغالطی عالی به این نوع تخمین راضی گشته شاهراه دلیل را به جاده تاریک گمان، بدل کرده اند.

اللهم سددنا بالحق والیقین و ایدنا بمتابعة سید المرسلین (۴) بمعهد صلی الله علیه و علی آله و صحبه اجمعین. (۵)

(۱) م: اتقان.

(۲) م و ب: ایجاد فعل.

(۳) قرآن ۵۰/۲۰.

(۴) عبارت: «بمتابعة سید المرسلین» درست نمی آید و در متن ترجمه مترجم اول هم

«بمتابعات المرسلین» ثبت است.

(۵) از صفحه ۱۶۰ سطر ۱۷ تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب است و مأخوذ و منقول از ترجمه

صدر ترجمه اصفهانی است. رجوع شود به صفحات ۲۸۹ - ۲۹۰ ترجمه الملل والنحل صدر ترجمه - چاپ تهران - سال ۱۳۳۴ - بتصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی.

[فصل سوم]

[فلسفه زنون Zénon]^(۱)

۹

وا از آن جمله [است] : « زنون اکبر بن ماوس ، از اهل « فنتس » ، (۲) .
 میگوید که در علم (کامل) (۳) « مبدع اول » صورت پدید آمدن هر جوهری ، و صورت
 فناء هر جوهری بود ؛ زیرا که علم قدیمش متناهی نیست و صورت ها که در علم اوست از
 حیثیت ابداع متناهی نیست و بهمین قیاس صورت فنا هم متناهی نیست ؛
 و «عالم» در هر زمانی و دهری نومیشوند در صورت ها ؛
 آنچه مشاکل ما باشد ، ادراک حدود و حدوث و وجه دثور (یعنی : فناء) آن کنیم به
 حواس و عقل (۴) ،

و آنچه مشاکل ما نباشد ادراک آن نتوانیم کرد .
 الا آنکه ذکر وجه تجدد کند ، و گوید : موجودات باقی است و زوال پذیر ؛
 اما بقیایش به تجدد صورت باشد ،
 و اما فانی بودنش به زوال صورت اول است نزد تجدد صورت دیگر ؛
 و گاه گوید (۵) : زوال لازم «صورت» و «هیولی» باشد .
 دیگر گفت که شمس ، و قمر ، و کواکب : طلب قوت از «جوهر» [آسمان] کنند ،
 چون آسمان متغیر شود «ستاره ها» نیز متغیر شود البته (۶) .
 و بقاء و زوال مجموع این صورت ها در علم باری تعالی تواند بود ؛ و «علم» اقتضای
 بقای دائمی کند ، و «حکمت» نیز تقاضای بقاء کند ؛ زیرا بقاء [آن] برین حال افضل است .

(۱) گویند زنون حکیم یونانی دراله Elée میان سالهای ۴۹۰ و ۴۸۵ پیش از میلاد بدنیا
 آمد . شاگرد پارمنیدس Parménide بوده است . احتجاجات جدلی او معروف میباشد . بنابر
 عقیده زنون حرکت واقعیت ندارد .

(۲) م و ب: فلسطین - در بعضی نسخ عربی : «فیتس» ضبط است .

(۳) کلمه: «کامل» از اضافات مترجم است .

(۴) متن عربی اینست: «ادراکنا حدود وجوده و دثوره بالحواس والعقل» .

(۵) شاید در اصل چنین بوده است : « و گوید : گاه زوال لازم صورت و هیولی
 باشد ، زیرا عبارت عربی مؤلف این است : «و ذکر ان الدثور قد يلزم الصورة والهیولی معاً» .

(۶) کلمه: «البته» زاید بر متن است مگر آنکه در متن عربی مترجم موجوده بوده است
 و در اصول عربی که نزد ماست بجای آن «ایضاً» ثبت شده است .

و باری تعالی قادر است بر آنکه فنای این عالم کند اگر اراده قدیم متعلق گردد (۱)
و باین مذهب مایل است سخن حکمای مجادل منطقیین ، نه حکمای الهیین ،

« و سخن این حکیم نامدار درین مقاتل بسیار گزیده نیست ؛ زیرا که کیفیت لطایف
حکمت ها که در زیرمکنونات حضرت آفریدگار قدیم ودیعت نهاده شده از دریافت عقول
بلندتر است .

اینکه گوید که علم قدیم تقاضای بقای دایمی میکند ، اگر مراد آنست که از فناء
تغیر در علم پدید آید ، سخنی سست است ؛ زیرا که صورت های اشیاء در علم قدیم مجعلاً
بطریقی که بتفصیل وجود خواهد گرفت ثابت است ؛ پس کیفیت بقاء و فنای هر دو در علم
قدیم مقرر باشدو اشکال توهم تغیر در علم قدیم مندفع شود .

و آنکه گوید : حکمت اقتضای بقای دایمی کند ، بلی به حکمتی که فراخور حاصل
نمودن ریزه آلات ادراکی باشد که بقیض بی دریغ الهی درمکامن قبول بشری پیدا شده چنان
نماید که موافق حکمت بقای دایمی است ، مقتضای حکم الهی را بر مقتضیات حکم مواد بشری
موافق گردانیدن از قبیل مطابق ساختن کلی باجزئی خواهد بود ، و هم بشواهد متین عقل مستقیم
نمی آید . هیأت فراخی فضای حکمت قدیم الهی از کجا مطابق مختص مواد حکمت بشری تواند
بود ! مقتضیات حکمت های الهی را به چراغ مساعی عقل که به روغن مقدمات قیاسی افروختن
گیرد ، روشن نتوان داشت .

مصراع

چراغ مرده کجا ، شمع آفتاب کجا ؟ !

و چون حکیم دانشور به علم و حکمت قایل شد سراسر مدعیاتی که درین مقاتل دعوی
کرده ، به آب اضمحلال شسته شود و قهرمان جلال این دووصف جلیل رونق بازار خرد خود گام
به باد استغناء داده ، مایده های فایده های اندوخته عقل ضایع و مهمل گذارد (۲) .

و فلوطرخیس (۳) از «زینون» حکایت کند که زعم کرده که اصول : حضرت «باری»
است ، و «عنصر» و بس

(۱) ترجمه صحیح متن عربی این است : «و باری تعالی قادر است بر آنکه روزی این
عوالم را نابود کند اگر اراده نماید» .

(۲) از سطر چهارم تا اینجا زاید بر متن عربی و با مختصر تغییر الفاظی چند منقول از
ترجمه صدرترکه اصفهانی است . رجوع شود به صفحات ۲۹۰-۲۹۱ ترجمه صدرترکه اصفهانی
بتصحیح این نویسنده (سید محمد رضا جلالی نائینی) - چاپ تهران - سال ۱۳۳۴

(۳) م و ب : فلوطرخیس .

و حضرت باری: علت فاعلی است ، و «عنصر»: منفعل (۱) .

فَواید حکمت‌های زینون :

گوید : بسیار گردانید برادران را ؛ زیرا که بقای نفوس به بقای اخوان است ، چنانچه شفای ابدان به ادویه است .

[و] گویند: [زینون] جوانی را- در کنار دریا دید که بغایت محزون بود که بر فوت دنیا حسرت داشت ؛ با او گفت : ای جوان ! این چه حسرت است که بر فوت دنیا داری ؟

اگر تو [در] غایت توانگری می‌بودی ، و در لُجّه این بحر در کشتی ساکن می‌بودی و کشتی شکسته گشتی و توبه غرق نزدیک می‌بودی ؛ البته غایت مطلب تورستکاری از لُجّه دریا بودی باوجود که هر چه ترا بودی فوت شده بودی ؟ جوان گفت : بلی ؛

دیگر گفت (۲): اگر تو بر تمام دنیا پادشاه بودی و کسی بر تو قادر شدی که خواستی ترا بکشد مقصود تو نه همان خلاصی بودی از دست او؟ گفت: بلی؛ حکیم گفت: ای جوان ! پس تو اکنون خویش را همان توانگر و پادشاه انکار ؛ و به حسن نصیحت حکیم جوان متسلی شد .
دیگر گفت شاگرد خویش را که خوشحال باش به هر خیری که از تو صادر میشود ،

و به هر شرمی که از آن خود را دور میداری خوش وقت باش .
[و] از حکیم پرسیدند که از ملوک ، ملوک یونان را ترجیح دهی؟ یا ملوک فرس را ؟

گفت : آن ملک را که بر غضب و شهوت خویش مالک باشد .
[و] از حکیم پرسیدند چون پیرشوی حال تو چون باشد ؟ گفت : بتدریج

(۱) بهتر آن بود که این سه سطر عبارت اخیر مقدم بر اظهار نظر مترجم اول یعنی بلافاصله بعد از سطر ۲۱ صفحه قبل درج شود تا هم بر اصل عربی انطباق بیشتری نماید و هم با ترجمه صدتر که اصقحانی منطبق شود .

(۲) لفظ: «دیگر» زاید بر متن و مغل معنی است .

به سرحد موت رسم (۱) .

گفتند : چون بمیری ترا که دفن کند؟ گفت : آن کس که بوی مزدا از من او را آزار دهد (۲) .

گفتند : چه چیز مر دراپیر سازد؟ گفت : غضب و حسد ؛ و از هر دو غم رسد (۳) .
دیگر گفت (۴) که «فلک» مستخر من است (یعنی : فرمانبر تدبیر من است) .
«و از حکمت های دوریاب او آنکه» (۵) خبر فوت پسرش [را] به او رسانیدند ؛
گفت : من یقین داشتم که از من فرزندی متولد شود که بمیرد ، فرزندی از من متولد نشده بود که نمیرد .

دیگر گفت که مترس از موت بدن ؛ بلکه از مرگ نفس هراسان باش ، و از آن حذر کن ؛ پرسیدند چون گوئی که از موت نفس بترس و نزد تو نفس ناطقه را موت نیست ؛ گفت : چون نفس [ناطقه] از حد کمال نطقی (۶) به مرتبه وبال بهیمی انتقال کرد ، اگر چه جوهرش باطل نشد از زندگانی عقل مرد (۷) .
دیگر گفت : به ادا کردن حصه حق از نفس خود کوشش کن ؛ زیرا که «حق» خصم تو باشد اگر از نفس حق خود ادا نکنی .

دیگر گفت که محبت مال میخ شراست ؛ زیرا که تمام آفت ها به آن تعلق دارد ؛
و محبت شرف میخ عیوب است ؛ زیرا که همه عیوب به آن متعلق است .

(۱) ترجمه صحیح متن عربی چنین است : «آزار» پس از آنکه پیر شده بود - پرسیدند : حالت چگونه است ؟ گفت : دارم کم کم و نرمک نرمک می میرم .

(۲) این ترجمه با متن ازهر مطابق است ولی عبارت در نسخه چاپ تهران این صورت را دارد : «... قال : من لا یؤذیه متن چیفتی» . یعنی : «گفت : آن کس که بوی مردار من او را آزارد» .

(۳) عبارت متن عربی این است : «سئل ما الذی یهرم؟ قال : الغضب والحسد ، وابلغ منهما الغم» و ترجمه صحیح آن این : «از او پرسیدند چه چیز پیری آورد ؟ گفت : غضب و حسد ، و از این هر دو کازگرتز : اندوه است» .

(۴) لفظ «دیگر» زاید بر متن عربی است .

(۵) جمله داخل هلالین زاید بر متن عربی کتاب است و ترجمه صحیح متن مذکور چنین میباشد : «خبر مرگ پسرش را باز دادند ، گفت : برای من تازگی ندارد ، من فرزندی زادم که می میرد و نژادم فرزندی که نمی میرد» .

(۶) م : قطعی . بدیهی است «قطعی» غلط و صحیح آن «نطقی» است چنانکه در متن عربی و در ترجمه اول نیز «نطقی» ثبت است .

(۷) ب : عقل بمیرد .

[و گفت: نیکوئی کن مجاورت نعمت هارا؛ پس از آن متنعم شو؛ و بدی مکن بآن که بدی میکند بتو].

دیگر گفت که چون گریزنده دنیا را، دنیارسد، اورا مجروح دارد، و چون دنیا به طالب خود رسد، اورا بقتل آرد.

معهود و مألوف حکیم آن بود که بیشتر از قوت يك روزه ذخیره نساختی با حکیم گفتند: پادشاه ترا دشمن میدارد؛ گفت: کسی که از پادشاه غنی تر باشد، [پادشاه] او را چگونه دوست دارد؟

دیگر از وی پرسیدند که درین زمان مردم بچه چیز از بهایم جدا شوند؟ گفت: به شرارت.

دیگر فرمود: هرگز ندیدم عقل را الا خادم جهل؛ و در روایتی دیگر آنست که الا خادم جد (یعنی: بخت)، و فرق میانۀ این دو عبارت آنست که چون لوازم مقتضیات طبع [بر عقل] غالب باشد، عقل جهل را خدمت کند و چون آنچه قسمت انسان باشد از: خیر، و شرّ به اورسد زیاده از تدبیر عقل، عقل خادم بخت باشد (۱).

و گفت: بخت مردم را عقل بزرگی می بخشد،

و بخت عقل را بزرگ نمیسازد؛

و از این جهت بر حال صاحب بخت ترسیده میشود آنچه بر صاحب عقل اصلاً از آن ترسی نباشد (۲).

و بخت: کر، و گنگ است، نمی فهمد و نمی فهماند؛ بلکه بمثابة بادی

(۱) ترجمه بدین تقریب است: «گفت: و ندیدم عقل را مگر خادم جهل، و در روایت منقول سجزی: الا خادم بخت، و فرق میانۀ آن دو ظاهر است؛ پس اگر طبیعت و لوازم آن مستولی بر عقل باشد، جهل اورا بخدمت میگیرد، و چون آنچه قسمت انسان شده از خیر و شرف فوق تدبیر عقلی او باشد، بخدمت مخدم عقل است.» متن عربی اینست: «قال: و ما رأينا العقل قط الا خادماً للجهل! وفي رواية للسجزي: الا خادماً للجد والفرق بينهما ظاهر؛ فان الطبيعة ولوازمها اذا كانت مستولية على العقل: استخدمه الجهل، و اذا كان ما قسم للانسان من الخير والشرف فوق تدبيره العقلی كان الجد مـخدمـاً للعقل.»

(۲) عبارت عربی باین صورت است: «ولهذا خيف على صاحب الجدم الم يخف على صاحب العقل.»

است که وزیدن گیرد ، یا برقی که بدرخشد یا آتشی که لایح شود [وصحوی که عرضه شود ، و خوابی که لذت بخشد] (۱) .

دیگر «زینون حکیم» [چنان] گوید: درعجایب خلقت که در آفرینش مختصر ملخی - حضرت حکیم علی الاطلاق - حکمت هفت آفریده بزرگ را جمع فرموده [است] (۲) :

سرش: به مثال اسب است ،

و گردنش: گردن گاو را ماند ،

و سینه اش: چون سینه شیر است ،

و پرش: به پر نرمانند است ،

و پاهایش: به پای شتر (۳) ،

[و شکمش: به شکم کژدم] ،

و دُنبش: به دنب مار .

[این است آنچه زینون ذکر کرده است] .

(۱) ترجمه متن عربی بدین تقریب است: «جد (بخت) کرو گنگ است، نمی فهمد و نمی فهماند بلکه مانند بادی است که می وزد و چون برقی است که می درخشد و آتشی است که زبانه می کشد و هوشیارییی که عارض میشود و خوابی که لذت بخش میباشد .»

(۲) ترجمه متن بدین تقریب است: «وزینون گفت: در ملخ خلقت هفت حیوان تنومند زورمند بکار رفته است: سرش، سر اسب است؛ و گردنش، گردن گاو؛ و سینه اش، سینه شیر؛ و دوبرالش، دوبرال کرکس؛ و دوپایش، دوپای شتر؛ و شکمش، شکم کژدم؛ و دمش، دم مار» .

(۳) ت و م و ب: پای بره .

[فصل چهارم]

[فلسفه : ذیمقراطیس Démocrite]^(۱)

۱۱

و از آن جمله [است] : «ذیمقراطیس» و شیعه او .
 گویند : در «مبدع اول» که او «عنصر» تنها نیست ، و «عقل» تنها نیست ؛ بلکه «چهار
 اخلاط» است ، و آن «اسطقسات» است : اوایل تمام موجودات (یعنی : عناصر اربعه) ؛
 و ازین عناصر تمام اشیاء [بسیطه]^(۲) پیدا کرده شده [به یکبار] .
 [و] اما اشیای مرکب ؛ پدید آمده دایمی فانی است ؛ مگر آنکه دایمی بودن آنها
 بنوعی باشد ، و فانی بودن بنوعی .
 و عالم به همگی باقی ، غیر فانی است ؛ زیرا که رای او بر آن رفته^(۳) که این عالم
 متصل است به عالم اعلی ؛ چنانچه عناصر این اشیاء متصل است به روح لطیف آن که ساکن
 است در آن عالم^(۴) ؛
 و «عناصر» اگرچه فانی میشوند درظاهر ، صاف آن که روح بسیط است که در آن عالم
 است فانی نیست^(۵) .

- (۱) ذیمقراطیس Démocrite در حدود ۴۷۰ قبل از میلاد مسیح تولد یافت وی در رشته های مختلف فلسفی و علمی زمان خود غور کرده و به مسافرت های مختلف پرداخته و آثار مهمی را فراهم کرده است لیکن چندان چیزی از او امروز باقی نیست ، پایه مقام علمی ذیمقراطیس را در قرن پنجم بهمان اندازه بلند دانسته اند که ارسطو در سده چهارم داشته و شیرینی گفتار او را همانند افلاطون گفته اند و برخلاف هرقلیطس فیلسوفی خوشبین و شادان نامیده شده است . این دانشمند جهان و تمام اجسام را مرکب از ذرات کوچک بشمار دارای ابعاد ولی تجزیه ناپذیر میدانند و معتقد است که ذرات همه از یک جنس اند و تنوع آنها بواسطه اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات نسبت بیکدیگر است ، بنظر او وجود ذرات ابدی است و بیک حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنها است متحرک هستند و میگویند ارواح و ارباب انواع نیز از ذرات مرکب اند اما ذرات آنها کوچکتر و پر حرکت تر از ذرات اجسام میباشد . وفات این فیلسوف را در حدود سال ۳۶۱ قبل از میلاد ضبط کرده اند .
- (۲) کلمه : «بسیطه» به سهو یا بغلط از قلم مترجم افتاده و عبارت مؤلف را فاسد ساخته است ، اینک عبارت مؤلف : «ومنھا ابدعت الاشیاء البسیطة کلھا دفعة واحدة» .
- (۳) ترجمه متن عربی : «زیرا او یاد کرده است» .
- (۴) ترجمه این عبارت عربی مؤلف است : «كما ان عناصر هذه الاشیاء متصلة بلطیف ارواحها لما کتة فیها» .
- (۵) در مقابل این عبارت عربی است «ان صفوها من الروح البسيط الذی فیها»

چون این مقدمه مقرر گشت ، عناصر از جهت حواس فانی باشد ، اما از جهت عقل فانی نباشد ؛ لاجرم صاف عناصر که متصل است به عالم بسیط فانی نشود (۱) .

وحکماء برین حکیم تشبیح کردند درین سخن که گوید : اول پدید آمده ها «عناصر» است ، و بعد از آن بسایط روحانی ؛ پس آن [از] اسفل به اعلی ترقی کرده باشد ، و از تیره تر به صاف تر- «در مملک تبیین حقایق و این ملایم قانون یقین نتواند بود» (۲) .

[و] از متابعان این حکیم است «فلیو خس» (۳) ؛ الا آنست که در «مبدع اول» مخالفت کرده با حکیم نامدار ، و با دیگر حکماء موافق است ؛ مگر آنکه گوید که «مبدع اول» پیدا کننده «صورت» تنها است نه «هیولی» ؛ زیرا که «هیولی» همیشه با «پیدا کننده» است . پس انکار کردند بر وی و گفتند اگر «هیولی» ازلی قدیم باشد ، قبول «صورت» نکند ، و از حالی به حالی نرود ، و قبول فعل از غیر نکند ؛ زیرا که ازلی تغییر نپذیرد .

و این رای ، از رای ها [ئی] است که به «افلاطون» الهی منسوب است ؛ و در واقع رای ناسره است ، و نسبت کردن این رای به «افلاطون» [نیز] درست نیست .

«مترجم اول گوید : سخن این حکیم در آن که مبدع اول عناصر است چون نهمینی است و از دلایل یقین عاری تکیه بر آن نتوان کرد . و این سخن که گوید : عالم به جملگی فانی نیست و اگر چه از جهت حواس فانی است از جهت عقل فانی نیست ؛ اگر مراد به این سخن آنست که صورتی که در عقل دارد بعینه همین صورت است که به حواس دریافت می شود بی تفرقه خود قایل است به خالی شدن صورتی که به حواس دریافت می شود ؛ و اگر بصورتی که در عقل دارد مراد صورتی است که مشابه صورتهای علمی باشد که بارتسام حقیقت منتزعه تواند بود که بر صورتهای عالم صادق آید بی شبهه ارتسام این صورت در عقل از انمکس صورتی تواند بود که در علم قدیم الهی باشد ؛ پس قدیم بودن صورت از آن حیثیت باشد که در علم الهی ثابت

(۱) ترجمه متن عربی مصنف چنین است : « پس هرگاه چنین باشد ، صاف عناصر فانی نمیشود مگر از جهت حواس ، و اما از حیث عقل فانی نشود ؛ پس این عالم هرگاه صاف عناصر در آن باشد فانی نمیگردد ؛ و صاف آن متصل به عوالم بسیطه است .

(۲) داخل کیومه زاید بر متن کتاب است .

(۳) ت : این نام در نسخه خلی : م : فلیو خوس ، و در نسخه ب : فلیو فوس ، و در چاپ ازهر : فلیو خوس ، و در نسخه بدل آن چاپ : فلیو خوس ، ضبط است .

است و اگر چه ارتسام صورت در عقل نیز مسبوق بعدم^(۱) است ؛ پس بتحقیق^(۲) این سخن عاید گردد
 بقدم بودن صورتهای اشیاء در علم قدیم لایزالی و با اتفاق اهل ملت صورتهای اشیاء در علم قدیم
 لایزالی بقدم بودن متصف است ؛ غایت آنکه ازین حکیم و سایر اقران راه ره یابی به صراط
 مستقیم که ثابت کردن صفات است ، مخفی مانده بتخصیص صفت کامل علم و حاجبان بارگاه
 عزت^(۳) ایشان را از قابلیت لذت گرفتن به نعمت قبول اثبات صفات مانع آمده لاجرم در حوصله
 تنگ ادراکات ایشان آن ثبوت علمی به ثبوتی که در عقل باشد ، التباس یافته و ازین التباس علم
 اشتباه قدیم بودن عالم برافراشته اند - «وما ظلمهم الله و لكن كانوا انفسهم يظلمون»^(۴) .
 اللهم اهدنا من عندك و افض علينا من فضلك و ثبتنا على منهاج شرع الكريم و باعد عنا الظن
 و التوهم - بمحمد عليه و على آله افضل الصلوات و التسليم .»^(۵)

[و] از **ذیمقر اطیس** ، و **زینون اکبر** ، و **فیثاغورس**^(۶) منقول است که گویند :
 «باری - تعالی - متحرک است بحرکتی که بالای [این] حرکت زمانی است .

و به تحقیق آن دو مذهب اشارت کردیم ، و بیان نمودیم که مراد بنسبت^(۷) کردن
 حرکت و سکون به حضرت مقدس حق سبحانه چه تواند بود و به زیادتى شرح و مزید توضیح
 اقتران می باید از بیان حجت آوردن هر گروهی با گروهی دیگر^(۸) .

اصحاب سکون گویند که «حرکت» - همیشه - ضد «سکون» است ، و حرکت متحقق نشود ،

الا بنوع زمانی :

یا زمان ماضی^(۹) ، [و یا] مستقبل .

(۱) ترجمه صدرترکه اصفهانی: مسبوق بقدم است.

(۲) م و ب : بتحقیق .

(۳) م : عزت - ت و ب : عزت

(۴) قرآن ۳۵/۱۶ .

(۵) از صفحه ۱۶۹ سطر ۱۶ تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ از تعلیقات صدرترکه

بر متن عربی کتاب است .

(۶) م و ب : فیثاغورسیان .

(۷) ب : مراد نسبت .

(۸) جمالات اخیر در ترجمه این عبارت مؤلف آمده است: «وقد اشرنا الى المذهبين ،

وبينا ان المراد باضافة الحركة والسكون اليه تعالى وتزیده شرحا من احتیاج کل فریق علی

صاحبه و ترجمه برین تقریب است: «و به آن مذهب اشارت کردیم ، و مراد از اضافت حرکت و

سکون را به خدای تعالی بیان نمودیم و اینک شرحی از احتیاجات هر يك ازین دو فرقه را بر

دیگری می افزائیم .

(۹) م : یا زمان ماضی مستقبل ، ب : یا زمان ماضی مستقبل .

[و حرکت نمیباشد مگر مکانی :

یا منتقله ،

و یا مستویة ؛

و از حرکت مستوی است حرکت مستقیم و معوج [، و حرکت [مکانی] را از مقتضای
بودن به زمان چاره نیست ؛ پس اگر «باری» - تعالی - متحرك باشد، در دهر و زمان داخل باشد .
و اصحاب حرکت گویند : حرکت «باری» - تعالی - اعلی است از جمیع اقسام حرکت (۱).
و حق تعالی پدید آورنده «دهر» و «مکان» است .
و این پدید آوردن است که ما تعبیر از آن به «حرکت» میکنیم .
[و خدا دانایتر است] .

۱

(۱) در ترجمه این گفته مؤلف آمده است: «قال اصحاب الحركة: ان حرکت اعلی من جمیع ما ذکرتموه» و چنین معنی میدهد: «اصحاب حرکت گویند: حرکت او بالاتر است از همه آن چه شما یاد کردید».

[فصل پنجم]

[رأی فلاسفه: آکادمیسین Académiciens] ^(۱)

و از آن جمله [است] ، رأی : فلاسفه آفانامیا .

زعم ایشان آنست که هر مرکبی منحل میشود .

و جایز (۲) نیست که مرکب باشد از : دو جوهر متفق در جمیع جهت ها ؛

والا مرکب نباشد .

و چون مرکب از دو جوهر متفق نتواند بود به انحلال ، هر جوهری به اصلی که دارد -

که جوهر روحانی است - باز گردد (۳) ؛

[پس آنچه از آن بسیط روحانی است ؛ به عالم روحانی بسیط خویش ملحق شود] ، و عالم

روحانی : باقی است ، و فانی نیست ؛

و آنچه غلیظ باشد بمناسبت خویش از غلظت باز گردد (۴) و هر غلیظی چون منحل شود ،

به لطف هر لطیفی عاید شود ؛ و چون از لطافت اثری نماند به «لطیف اول» متحد شود ؛ پس هر دو

همیشه متحد باشند (۵) ؛

(۱) افلاطون در سال ۳۸۷ پیش از میلاد در بستان آکادیموس بنیاد مدرسه یا جامعه‌ای

پرداخت و جمعیت دینی و علمی و ادبی را بوجود آورد که علمای رشته‌های مختلف در آنجا جمع شدند و مدتی زیر نظر شخص او اداره میشد و چون در باغ «آکادیموس» واقع در آئینیه این مدرسه بنا نهاده شد از اینرو آکادمی نامیده شد .

(۲) م وب : و جاره .

(۳) م : جمیع جهت‌ها و اگر مرکب نباشد از دو جوهر متفق در همه جهات و چون مرکب

از دو جوهر متفق نتواند بود . عبارت اصل عربی این است : «فان اکان هذا هکذا فلا محالة انه اذا انحل المركب رحل کل جوهر فاقبل بالاصل الذی کان منه» .

(۴) ترجمه بدین تقریب است : «و آنچه از آن جسم مرکب غلیظ است به عالم خویش

ملحق شود » .

(۵) عبارت مقابل این جمله در چاپ ازهر و چاپ تهران این است :

«و کل جاس اذا انحل فانه يرجع حتی یصل الی الطبق من کل لطیف فانما یرتق من اللطافة

شیء اتحد باللطیف الاول المتحد به فیکونان متحدین الی الابد » .

و چون اواخر به اوایل متحد شود [و] اول همان اول پدید آرنده باشد که نیست میان او و میان پدید آورده او جوهری دیگر واسطه ؛ لاجرم «پدید آمده اول» متعلق باشد به نور پدید آورنده اول، البته ؛ پس باقی بماند همیشه دهر الدهور .
و این فصل که نقل کرده شد [از آنها] به «معاد» تعلق دارد ، نه به «مبدأ» .



«مترجم اول گوید : چون سخن این حکمت اندوزان در معاد بر سلوک در تنگنای عقل خود کام واقع است و به پای چوبین استدلال عقل راه یافته اند و از راه راست روشن شریعت غرادر افتاده اند واجب بود که لغزش ایشان را آنچه به نور هدایت خدام آستان نبوت ارکان روشن شده ظاهر سازد :

آن که گوید که بعد از انحلال ترکیب از جواهر مختلفه هر جوهری بر اصل خویش باز گردد ؛ هر آینه بسیط به عالم روحانی لاحق شود و عالم روحانی باقی است و فانی نشود . اگر مراد به فناء آنست که هیولی آن بسیط از صورت معین بر آمده صورتی دیگر بباشد ، این فناء نباشد ، بدل شدن باشد ؛ و اگر مراد آنست که به هیولی و صورت آن عنصر فانی گردد با وجود که این سخن مخالف بهره مندان راه عقل است از حکماء که به قدیم بودن هیولی قایل اند چون عنصر را فانی صورت و هیولی از ثبوت و از حیز بودن منعزل سازد ، محل ثبوت هیچ حکمی از احکام ثبوتی نتواند شد و لحوق به عالم روحانی که حکمی از احکام است ، بر آن مترتب نشود . و آن سخن دیگر که گوید که چون به هیچگونه لطف باقی نماند به لطف اول متحد شود و چون اول به آخر متحد شود و مبدع اول به نور مبدع لاحق گردد ، خالد و دایم باشد - از قبیل تخیل قیاسات شعری است چون گوید بهیچ نوع از لطف هیچ اثر در مبدع نماند هر آینه از حیز بودن وجود معزول باشد ؛ پس متعلق شدن مبدع به نور مبدع درین صورت اثبات نتوان کرد . و چون شرط این ترجمه آنست که در زیر بیان اصل سخن آنچه بخاطر فائز رسد ، از غلطهای اهل لغزش بیان نماید ، اگر چه درین جاها سخن حکمت اندوزان دانش پرور است ، اما چون در بعضی مجال عنان عقل ایشان از صحرای هدایت منحرف شده و به اموری که مخالف قانون یقین و شریعت سید المرسلین - علی صاحبها و جمیع النبیین ، صلوات الرحمن اجمعین [کذا] - بود ، ارتکاب نموده اند آنچه بمدد توفیق الهی بی یاری جستن از کتابی بخاطر رسید ثبت افتاد . حضرت حق - جل و علا - از چشم پوشیدن در چنین جاها نگاه دارد و مشقت این کار را موجب بیل درجات گرداند - بحرمت الهادی الی الخیر و الفلاح و الهادی الی البر و النجاح و صلی الله علیه و علی آله و صحبه و سلم .» (۱)

مصنف اصل کتاب گوید : این طایفه را : «مثنائیان : آفاذا میا» گویند .
اما «مثنائیان» مطلق ! اهل : «لوقین» (۱) اند .

«افلاطون» چون بتلفیق حکمت مشغول شدی از جهت تعظیم حکمت پیاده رفتی ، و
«ارسطو» نیز درین طریقت متابعت او کردی ، از اینرو ایشان را : «مثنائیان» گفتندی (۲) (و)
مشئ : پیاده رفتن را گویند (۳) .

و «اصحاب رواق» (۴) ؛ [ایشان] «اهل مظال» اند (۵)

و «افلاطون» را دو تعلیم است :

تعلیم : «کلیس» که «روحانی» است که به بصر دریافته نشود ؛ لیکن به فکر لطیف دریافته
شود .

و تعلیم : کایس ؛ که «هیولانیات» است .

[و خدا برای صواب موفق است] .

(۱) مثنائیان (راهروندگان) : حکماء مشاء به پیروان ارسطو اطلاق میشود. وجه تسمیه این
دسته از فلاسفه به «مشاء» آنست که ارسطو معلم اول در گردشگاهی بیرون شهر «آئن» بنام : لوکایون
Lukeion که مترجمین اسلامی آنرا : «لوقین» تلفظ کرده اند و به فرانسه «لیسه Lycée» خوانده
شده است ، در حال راه رفتن و گردش بتعلیم می پرداخت و از اینرو حکمت او را «حکمت مشاء»
گفته اند و پیروانش را مثنائی Péripateticien گویند و نویسندگان فرانسوی حکمت او را
«حکمت لیسه» نامیده اند . م : اوقین .

(۲) ترجمه متن عربی بدین تقریب است : و افلاطون در حال راه رفتن از جهت بزرگداشت
حکمت به آموختن این دانش پرداختی و ارسطو بدین روش از افلاطون پیروی کرد و او (ارسطو)
و اصحابش «مثنائین» نامیده شدند .

(۳) داخل هلالین زاید بر متن عربی است .

(۴) در زبان یونانی : به «رواق» Stoa میگفتند و از اینرو در زبان های اروپا «رواقیان»

را Stoiciens میگویند .

(۵) م : ظلال ، ب : ضال .

[فصل ششم]

[فلسفه : هرقل Héraclide]^(۱)

۱۲

و از آن جمله [است] رأی : «هرقل» حکیم .

گوید : اول اوایل نور حق است که از جهت عقول [ما] دریافته نمی شود ؛ و از شعاع تجلی آن (یعنی : از اسم نور) اسم الله که متصف به محاسن کمالی است که حق است پدید آمد ، و این اسم شریف به «یونانی» دلالت میکند که پدید آورنده کل است (۲) .
و این اسم را زبانی شرف هست نزد ایشان - البته - .

«مترجم اول میگوید که در عبارت حکیم درین محل لفظی رکیک واقع است؛ زیرا که میگوید : از اسم نور ابداع اسم الله شد و این جرأت و بی ادبی نسبت به حضرت حق باز گردد . بلی تواند بود که قصد او باین لفظ آن باشد که به زعم او امام ائمه اسماء ، اسم نور باشد؛ پس در رتبه بر اسم الله مقدم باشد و او این قصد را بآن عبارت مؤدی گردانیده و هر چند درین زعم که امام ائمه اسماء ، اسم شریف نور باشد نیز مخالف تعلیم مرسلین است - علیهم السلام - و غیر ملامت کشف ارباب یقین از اولیای کاملین ؛ زیرا که بتقدیم اسم الله بر سایر اسماء ، زبان وحی و الهام ناطق است و ابتدای وحی ناطق قرآن که «بسم الله الرحمن الرحیم» است بر تقدیم این اسم کریم بر هائی

(۱) هرقل Héraclide فیلسوف یونانی از مکتب افلاطون که بعضی او را دیو ارسطو میدانند، در شهر هراکله Héraclée از ناحیه یون Pont در آسیای صغیر بدنیا آمده و مردی متمول و از خانواده اغنیاء بود به آتن رفت و دروس اسپوسیپ Speusippe خواهرزاده افلاطون را دنبال کرد ، مشهور است که افلاطون در آخرین سفر خود به سیسیل کلاس درس خود را به او سپرد . وی پس از مرگ اسپوسیپ بکشور خود مراجعت کرد و مکتب خاصی تشکیل داد و در همانجا در حدود سال ۳۳۰ قبل از میلاد مسیح درگذشت .

(۲) ترجمه صحیح عبارت متن عربی از روی نسخه چاپ انتقادی ازهر بدین تقریب است : «می گفت : باری تعالی نور حق است که دریافته نمیشود از جهت عقول ما ؛ زیرا عقول ما از آن نور اول حق آفریده شده و آن نور اسم الله است حقاً و او به یونانی اسم حقیقی خداست که او (انها؟) دلالت بر او (خدا) دارد ، همانا او آفریدگار همه چیز است و این نام نزد آنان (یعنی : یونانیان) جداً شریف است» . و اما در چاپ تهران و چاپ انتقادی دیگری که بتصحیح محمود توفیق در مصطبیع و نشر شده است آن دک اختلافی با این نص دیده میشود و ترجمه عبارت مورد اختلاف بر طبق چاپ تهران اینست : «... و او خداست حقاً و او نام خداست به یونانی و دلالت میکند بر اینکه او مبدع کل است...» .

متین است، و بهر حال این عبارت بسیار فاحش و بی اعتبار است» (۱).

و از رموز تحقیق چنان گفت که اول چیزی که درین عوالم پیدایش یافت غلبه و محبت است (۲).

[و در این رأی با انباز قلیس موافق است؛ آنجا که گفت: نخستین چیزی که ابداع شد: محبت و غلبه است].

و دیگر گفت: آسمان کروی است، و متحرك است بذات.

و زمین مستدیر و ساکن و جامد است [بذات خود]؛

و آفتاب «هرچه از رطوبات در آن امانت نهاده شده بود» آنرا تحلیل نمود؛ پس آن جمع شد و دریاها گشت؛

و آنچه آفتاب آنرا بتافتن بر آن و نفوذ کردن در آن سنگین ساخت (۳) و هیچ رطوبت در آن نگذاشت، از آن سنگریزه و سنگها و کوهها شد؛

و آنچه آفتاب در آن زیاد نفوذ نکرد و رطوبت از آن بتمام نگرفت خاک شد.

و دیگر گفت که آسمان در نشأه دیگر بی کواکب بماند؛ زیرا که کواکب به پایان

فرود آید که تا به زمین محیط شود و شعله‌سان زبانه گیرد تا بعضی به بعضی متصل شود، تا آنکه مانند دایره در حوالی زمین باشد؛ لیکن آنچه اجزای آتشی محض بود، از کواکب بر زمین فرود آید، و آنچه نور محض بود از زمین (۴) بالا رود؛

(۱) از صفحه ۱۷۵ سطر دهم تا اینجا زاید بر متن عربی و تلخیص از ترجمه صدرتر که اصفهانی است و اعتراض تندی که بر حکیم یونانی نموده یا ناشی از غلطی بوده است که در نسخه مورد ترجمه وجود داشته و ما از آن آگاه نیستیم و یا مبنی بر اشتباهی است که مترجم در ترجمه عبارت: «لأنها أبدعت من ذلك النور الاول الحق» نموده است و بر هر تقدیر عبارت منقول از: «هر قل» که به ما رسیده است از چنان رکاکتی که مترجم بآن نسبت داده میرا است.

(۲) متن عربی از هر و چاپ تهران چنین است: «وكان يقول: ان بدء الخلق واول شيء ابداع والذي هو اول لهذه العوالم هو: المحبة والمنازعة. و وافق في هذا الراي انباز قلیس حيث قال: الاول الذي ابداع هو: المحبة والغلبة» و ترجمه آن چنین است: «و می گفت: ابتدای آفرینش و نخستین چیزی که ابداع شده و آنی که اوست اول برای این عوالم محبت و منازعت (یعنی: کشمکش) است. و در این رای با انباز قلیس موافق است آنجا که گفت: نخستین چیزی که ابداع شد محبت و غلبه است».

(۳) یعنی: متحجر و از جنس سنگ ساخت.

(۴) عبارت «از زمین» غلط صریح و زاید محض است که باید از آن صرف نظر شود و یا بجای آن نوشته شود «از آن» یعنی: از کواکب مذکور در فوق.

و باقیماند نفوس شریب خبیث پلید : درین عالم که آتش به آن محیط است تا ابد ، در عذاب سرمد !

و نفوس شریف خالص پاک به آن عالم بررود که محض نور و بهاء و حسن بود و در ثواب سرمد مخلد بماند .

[و] در آنجا صورت‌های خوش‌روی برای لذت گرفتن دیده‌ها می‌است و آوازه‌های مطلوب جهت لذت گوش‌ها آماده .

و چون بی‌توسط «ماده» و ترکیب «اسطقات» پدید آمده ؛ پس آن همه (۱) جواهر لطیف روحانی نورانی است .

« و درین سخن اشارتی روشن به معاد جسمانی که از معتقدات اهل ایمان است تواند بود ؛ زیرا که تمتع و بهره‌مندی از لذات چشم و گوش که از لذات آن عالم اثبات کرده است - برین اشارت دلیلی واضح است اگرچه در بعضی مقاصد موافق فلاسفه است و سخنی که بعد ازین گوید مخالف این قصد است » (۲).

دیگر گفت که «باری» تعالی در هر روز گاری مسح این نفوس فرماید تا بمحض نور که از جواهر حق خارج است نظر کند ؛ پس در آن هنگام بلذت شوقی و عشقی متوجه تمجید (و تقدیس) [و نور] الهی گردد .
و بدان حالت همیشه و لایزال باشد - ابدالآباد (۳).

(۱) کلمه : «همه» زاید بر متن عربی و مغل معنی است .

(۲) چهار سطر بالا زاید بر متن عربی است .

(۳) ترجمه این قسمت از متن عربی با مراعات سبک مترجم بر این تقریب است : «و گفته است که باری تعالی در هر دهری (و دوری از زمان) این نفوس (طیبه) را مسحی فرماید و بر آنها تجلی کند تا بنور محض خارج از گوهر حقیقتش بنگرند پس آن هنگام عشق و شوق و نور و مجد آنان شدت پذیرد و همچنین ابدالآباد جاویدان بمانند.»

[فصل هفتم]

[فلسفه : اپیکورس Epicure] (۱)

۱۳

وازان جمله : رأی «اپیکورس» است که مخالفت کرده است با اوایل حکماء درمبادی .
و بر آن رفته که مبادی دو است :
« خلاء » ؛ و « صورت » ؛
اما «خلاء» : مکانی است فارغ (و خالی) .
و اما «صورت» : بالای «مکان» و «خلاء» است .
واز خلاء و مکان موجودات پدید آمد .
و هرچه از «صورت» هستی پذیرد ، مبدأ آن از جانب صورت باشد ،
و معاد هم بآن جانب باشد (۲) .

(۱) اپیکورس Epicure فیلسوف یونانی که احتمالا در شهر سامس در سال ۳۴۱ قبل از میلاد مسیح بدنیا آمده و بسال ۲۷۰ در گذشته است . پدرش بتعلیم اشتغال داشت و مادرش زنی ساحره و از خانواده ای فقیر بود اپیکور فلسفه خود را بر پایه تعالیم ذیمقراتیس بنانهاد . علم را نتیجه حس میدانند و عالم را کلاً جسمانی و مرکب از ذرات لایتجزی تصور میکند و معتقد است که این ذرات از شمار بیرون و ابدی و قدیم و متحرک و دائم اند و روح را مانند جسم ترکیبی از ذرات می انگارد که بعد از مرگ فانی میشود . اختلاف بزرگ بین رأی اپیکور و ذیمقراتیس اینست که اپیکور برای ذرات در حرکت نوعی قوه و اختیار قایل میباشد و بتصادف معتقد است . انسان را مختار میدانند و کلیت جبر و ضرورت را انکار میکنند . هر چند اپیکور و پیروانش به مردمی خوش گذران و عشرت ران معروف شده اند ولی ظاهراً خوشی را که اپیکور دنبال میکرد آسایش نفس و خرسندی خاطر است که دوام دارد و نه شهوات و لذات آلی که گذرنده است و معتقد بوده مرد حکیم لذا باید معنوی را بر تمتعات مادی برتری باید بدهد . اپیکور در شهر آتن باغی خرید و مرکز تعلیم خود قرار داد و در آنجا با دوستان و شاگردان خود با فقر و قناعت میگذرانید .

(۲) عبارت عربی چنین است : « ومنها ابدعت الموجودات ، و کل ما کون منها فانه ينحل اليها ؛ فمنها المبدأ واليها المعاد » و ترجمه صحیح آن ، اینست : « واز آن (یعنی از آن صورت) موجودات پدید آمد ، و هرچه از آن بوجود آمد به همان منحل میشود ؛ پس مبدأ از اوست و معاد نیز به اوست . »

و گاه گوید که همه فاسد شود [و] بعد از فراق: حساب ، و قصاص و مکافات و جزا نیست ؛ بلکه تمام ناچیز و فانی شود .

و «انسان» مانند : «حیوان» مرسل و مهممل است درین عالم .
و حالاتی که وارد میشود بر «نفوس» درین عالم از جانب نفس او تواند بود بر قدر (۱) حرکات و کردارهای او (۲) :

[پس] اگر خیر و نیکوئی از او صادر شده : فرح و سرور بر او واقع شود : و اگر شر و قبیحی از نفس او بوقوع آمده : اندوه و غم بر وی وارد شود ؛
بلکه سرور هر نفسی ، از نفسی دیگر تواند بود ؛
و همچنین اندوه آن از نفوس دیگر باشد . بقدر آنچه از آن نفس ظاهر شود از کردارهای او (۳) .
و جماعتی از «تناسخیه» متابعت او کرده اند درین رأی .

« مترجم اول میگوید : سخن این حکیم از تخمین به یقین نرسیده ؛ زیرا که سخن در مبدأ که خلاء و صورت است ، مدعائی است بی دلیل ، لایق وثوق و اعتماد نباشد .
و این که بعضی از احکام صورت بآن گونه روشن دارد که بالای مکان و خلاء است درین حکم تضاد و مخالفت ظاهر است ؛ چه حکم به آنکه بالای خلاء است تقاضای آن میکند که در مرتبه صورت مکان نباشد .

و این که گوید که فوق مکان است ؛ اقتضای مکان کند که فوقیت مقتضی مکان باشد ؛ مگر مراد بقویت علو مرتبتی باشد ، و سخن حکیم ظاهراً از آن ابا میکند .
و این که گوید که بعد از فراق حساب ، قصاص (۴) و مکافات و جزا نیست بلکه بعد از اعمال نیک و بد مطلقاً ناچیز و فانی گردد و انسان در آن عالم مثل حیوان است و همی است که لایق دانش اندوزان صاحب بصیرت نیست ؛ چه انسان را - که خلاصه موجودات است و زبده مخلوقات ، و ترکیب عجیب و بدیع او به اصناف حکمت ها پیراسته [است] و در ابتدا و نشو و نما و آفرینش برای تمام ساختن مطالب او پیغمبران مرسل برانگیخته شده [اند] تا اسباب سعادت او را مرتب و منتظم دارند ، از قبیل : اشجار ، و اثمار ، و نباتات ، - [از حساب] حیوانات انگاشتن (۵) از

(۱) م : میشود که نفوس درین عالم از جانب نفس او تواند بود و بر قدر .

(۲) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است : و «حالاتی که در این عالم بر نفوس وارد میشود همگی از پیش خود آن نفوس و باندازه جنبشها (حرکات) و افعال آنهاست .

(۳) این قطعه متن از عبارت : «بلکه سرور هر نفسی...» تا عبارت : «از کردارهای او» در ترجمه این عبارت مؤلف ایراد شده است : «و اما سرور کل نفس بالانفس الاخری و کذا حزنها من الانفس الاخری بقدر مایظرها من افعالها» .

(۴) م و ب : و قصاص .

(۵) م و ب : نباتات و حیوانات داشتن .

خیالات مختل و گمانهای معتل باشد و از تنگ چشمی بصر عقل چوبین پای که جز عالم عنصری راه به عالم دیگر نیافته باین ظن رسوخ پیدا کرده و بی شبهه بعزت این چنین جوهری قیمتی چنان لایق نماید که امانت قابلیت او را در هر دو نشأه نمایش تواند بود ، و آنچه از نیک و بد کسب نموده ، ذخیره کرده باشد خیر او سبب انتفاع بشواب نعیم و شر او موجب ابتلاء بعذاب جحیم شود . پس در دفع گمان حکیم هوشمند ، راه راست یافته را مقدمات موهوم او همین قدر تنبیه کافی باشد .

وسخن دیگر که گوید که سرور هر نفس به نفسی دیگر باشد ، و حزنش به حزن نفس دیگر ؛ این قول منافی آن سخن است که سابقاً گفته که انسان همچو حیوان مرسل و مهمل است ، و صحایف احوال او از رقم فایده عاری است ؛ پس چگونه نتیجه سرور نفسی بنفس دیگر تواند بود ؟ و الحق صورت دریافت احوال در نشأه دیگر چون بغایت عالی است که بی شمع راهنمایی [انبیاء] مرسل - علی نبینا وعلیهم السلام - یا چراغ رهنمونی اولیاء ایشان - رحمهم الله تعالی - نتوان رسید بمجرد نظرهای جزئی که شمار ارباب عقول است به آن رسیدن میسر نشود ؛ پس بمقدمات نظری راه وصول آن جستن جز محروم برگشتن نتیجه نداشته باشد و بغیر از خسار و انکسار فایده دست ندهد ، و از این روحکامای عالیقدر بترتیب مقدمات موهوم عقلی از شاهراه حق مبین منحرف گشته اند . و این حکیم خود بمرتبه نازل از مراتب ظنون و اوهام اکتفاء نموده راه اسفل السافلین بر خود گشوده . چون نتایج این احوال از چهره حال خسارت مآل این طایفه ظاهر است به بیشتر از این مقدمات بانهماث یقین حاجت نمیداند .

شعر

انت تری اذا انجلی الغبار افرس تحتك ام حمار

بیت

فردا ز پیش دیده چو برخیزد غبار
روشن شود که زیر تو اسب است یا حمار؟ (۱)

(۱) از صفحه ۱۷۹ سطر ۱۲ تا اینجا زاید بر متن عربی است . بیت فارسی را که مبین مفاد

بیت عربی است مترجم دوم بر این ترجمه افزوده است .

[فصل هشتم]

[حکم : سولون Solon]^(۱)

۱۴

و از آن جمله : «سولون» شاعر [است] .

نزد : «فلاسفه» از : «انبیای» بزرگ بوده بعد از «هرمس» و پیشتر از «سقراط» بوده؛ و بر تقدیم او در فضایل اتفاق نمودند .

«سولون» آنچه به شاگرد خود نصیحت کرده آنست که [هرگاه] در حالت اقبال در طلب حصول زاد نیکو باشی بهتر از آن باشد که در زمان تنگدستی و ادبار متوجه تحصیل آن شوی . دیگر گفت : هر که فعل خیری کند ، از مخالفت آن حذر نماید ؛ و الا او را شریر گویند .

دیگر گفت که امور دنیا : حق است ، قضاء است ؛ هر کرا حق لازم شد ، باید که بگذاردن آن جهد نماید : و کسی که ادا کرد ، وفا کرد .

دیگر گفت : چون ترا فکر ردّی عارض شود ، آنرا از خود دفع کن ، و دیگری را هدف ملامت مساز ، و بجمودت و رزانت رای خود مشغوف مباش .

دیگر گفت : فعل جاهل که خطاست ، آنست که غیر را مذمت میکند^(۲) ،

و فعل طالب ادب آن که خود را مذمت نماید ،

(۱) سولون Solon: متولد در شهر آتن در حدود سال ۶۴۰ و در گذشته بسال ۵۵۰ پیش از میلاد . به خانواده سلطنتی قدیم یونان منسوب است . در فنون شعر و خطابه و اخلاق و قانون و حکمت اشتهار دارد ولی مردم آتن او را قانونگذار میدانستند . حکم مشهوری بار نسبت داده میشود .

(۲) متن عربی چاپ ازهر چنین است : « و قال : ان فعل الجاهل فی خطابه : ان یذم غیره ، و فعل طالب الادب : ان یذم نفسه ، و فعل الادیب : ان لا یذم نفسه ولا غیره » و ترجمه صحیح آن ، اینست : « و گفت : فعل نادان در خطاب خود آنست که غیر را سرزنش میکند ، و فعل طالب ادب آنست که خویش را مذمت مینماید و فعل مرد ادیب آنکه نه خود را ذم کند و نه غیر را » . در بعضی از نسخ بجای کلمه «خطابه» ، «خطابه» ، و «خطبه» ضبط است و ظاهراً نسخه مورد ترجمه نیز بر یکی از این دو صورت بوده است و باید چنین ترجمه میشد : «کار نادان در خطائی که کرد آن است که غیر را مذمت می کند .»

و فعل صاحب ادب آنکه نه خود را مذمت کند و نه غیر خود را .

دیگر به زبان رمز و ایماء بنصیحت حسن عاقبت اشاره کرد که چون روغن بریزد و شراب بریزد و آوندی بشکند ، از آن غمگین مشو ؛ بلکه بگو که همچنانکه سودهای بی خرید و فروخت دست ندهد ، همچنین زبان نرسد ؛ الا در موجودات ؛ پس از زبان دیدن خاطر را بقم آلوده نباید داشت ؛ زیرا که هر چیزی را فنائی هست ، و این فنایی حکمت نتواند بود (۱) . از حکیم پرسیدند که در ایام خردسالی : حیاء بهتر است ، یا خوف ؟ گفت : [حیاء ؛ زیرا که] حیاء دلالت میکند بر عقل ، و خوف دلالت میکند بر شهوت ، و غضب ؛ دیگر با پرس [خود] گفت که ترک مزاح کن ؛ زیرا که مزاح بادی است که کینه آورد (۲) .

و شخصی از حکیم پرسید که زن کنم یا نرک این اراده نمایم ؟ گفت : ازین دو کار هر چه کنی پشیمان شوی .

دیگر پرسیدند : بر شخص چه چیز سخت تر و دشوار تر است ؟ گفت : آن که عیب نفس خود نداند (۳) ، و آن که عنان سخن خود از آنچه لایق نیست نگرداند .

حکیم شخصی را دید که پایش لغزید ؛ گفت : لغزیدن پای تو بهتر است از آن که زبانت لغزیدی .

از حکیم پرسیدند که کرم چیست ؟ گفت : آن که از بدی ها پاکی طلبی .

دیگر پرسیدند که خیر (۴) چیست ؟ گفت : دست در زدن بفرمان خدای - عزوجل - . دیگر از چگونگی خواب پرسیدند ؛ گفت : [خواب] مرگ خفیف است ، و موت خواب دراز .

دیگر گفت که از همه چیزها : نو اختیار کن ، و از برادران قدیم [تر ایشان] را ،

(۱) در تمام متون عربی که در دسترس نویسنده است مقابل این عبارت مترجم که می گوید: « زیرا که هر چیزی را فنائی است و این فنا بی حکمت نتواند بود » این عبارت ثبت است: « فان لكل مننا وليس يعي بالبعث » و چنین معنی میدهد: « پس همانا برای هر چیزی (پس برای هر یک [از غم و خسران]) بهائی است و مفت بدست نمی آید »

(۲) عبارت متن عربی این است : « فان المزاح لقاح الضغائن » و چنین معنی میدهد : « زیرا شوخی پیوند (نطفه) کینه هاست » .

(۳) در متن عربی از هر چنین است : « قال : این يعرف عيب نفسه » و ترجمه آن اینست : « گفت : آنکه عیب نفس خود بداند » . در بعضی از نسخ « ان لا يعرف » ضبط است و در نسخه مورد ترجمه نیز عبارت : « ان لا يعرف » بوده است .

(۴) عبارت عربی در غالب نسخه ها این است: « وسئل : ما الحياة » یعنی: از او پرسیدند زندگی چیست؟ و در یکی از نسخ این صورت را دارد: « وسئل : ما الحياء » که البته غلط است و در اصل « حياء » بوده است .

دیگر گفت که نافع‌ترین (این) (۱) علم‌ها آنست که بفکر درست آنرا زینت دهی ، و فرودترین آنها درمنفعت آن که برزبان گذرد .

دیگر گفت : سزاوارتر به آدمی آن که در صغر سن (به حسن) : خوش‌شکل باشد (۲) ،

و درایام بلوغ : پارسا ،

و درعنفوان جوانی : عدل ،

و در کهنولت : صاحب رأی باشد .

و در سالهای عمر چندان طاعت بجا آورده باشد که وقت رفتن از دنیا پشیمانی باو راه نیابد (۳) .

دیگر گفت که سزاوار آن که جوانان درایام جوانی استعداد پیری آن چنان کنند که آدهی از برای زمستان برك سرما بسازد .

دیگر هر پسر خود را گفت : امانت نگاهدار تا ترا نگاهدارد ، و همت بر محافظت امانت بگمار تا در محافظت حق باشی .

دیگر گفت : معدۀ نیاز را گرسنه دارید بسوی «حکمت» ، و جگر طلب را تشنه دارید بسوی عبادت حضرت حق بیشتر از آن که مانعی از لذت گرفتن این دولت پیدا آید (۴) .

دیگر گفت به شاگردان که: جاهل را کرامی مدارید که شمارا سبک سازد .

و در کرامی داشتن اشراف (۵) بی‌پروائی جایز مدارید که به عداوت و دشمنی کشد ،

و بر توانگری تکیه نکنید ، اگر شاگردان صادق‌اند ،

و در روزان و شبان فکر خود را و طاعات نفس را مهمل نگذارید (۶) ،

(۱) ب: این علوم آنست که آنرا بفکر زینت دهی . عبارت عربی اینست: « و قال : انفع العلم ما اصابته الفكرة واقلة نفعاً ماقلة بلسانك » در عبارت متن فارسی ضمیر اشاره : «این» زاید و مختل سیاق عبارت و مخالف متن عربی است .

(۲) عبارت در اصل یکی از این دو صورت را داشته است: «در صغر سن خوش‌شکل باشد» یا «در صغر سن حسن‌الشکل باشد» .

(۳) این جمله ترجمۀ این عبارت مؤلف است که در چاپ انتقادی ازهر : « و حافظاً للستر: عندالفناء حتی لا تلحقه الندامة » و در چاپ تهران و چاپ مصر به تصحیح محمود توفیق: « و حافظاً للسنن عند الفناء .. الخ » آمده است .

(۴) ترجمۀ صحیح عبارت عربی این است: «گرسنه حکمت و تشنه عبادت خدای تعالی باشید ، پیش از آنکه شمارا مانعی از آن پیش آید .»

(۵) عبارت عربی ازهر و چاپ تهران چنین است: « و لا تتصلوا بالاشرار فتمعدوا فیهم » و ترجمۀ آن اینکه: « به اشرار می‌پیوندید که از آنان شمرده شوید» .

(۶) عبارت عربی در چاپ ازهر این صورت را دارد: « ولا تهملوا امر انفسکم فی ایامکم ولایالیکم » و در چاپ تهران و چاپ انتقادی محمود توفیق: « و لا تهملوا من انفسکم فی ایامکم ولایالیکم » است . و ترجمۀ صحیح این هر دو صورت براین تقریب است: « خوشتن و کار مربوط بخوشتن را در روزها و شبهای عمرتان مهمل مگذارید» .

و در همه اوقات از سبکساز ساختن مسا کین حذر و واجب دارید ..
 بعضی از حکماء به حکیم نام نه نوشتند و از چگونگی عالم حس و عقل پرسیدند ؛ جواب گفت
 که عالم عقل ؛ دار ثواب است و ثبات ،
 و عالم حس ؛ دار هلاک و غرور ،
 دیگر از وی پرسیدند که زیادتی علم تو بر دیگران از چه جهت است ؟
 گفت : به آن که دانم که علم من اندک است .
 دیگر گفت : بعضی اخلاق نیک است در مردم ، اما صاحبان آن اخلاق بسیار کم اند (۱).
 دوستی که دوست را غایبانه دوست میداشته باشد ، همچنانکه در حضور دوست دارد ، و کریمی
 که کرم ورزد با فقراء ، همچنانکه با اغنیاء کرم مینماید ، و آن که معترف باشد به عیب های خود
 وقتی که ذکر کنند آنرا ، و کسی که روز آسانی و نعیم را در هنگام سختی و تنگدستی یاد
 آورد ، و در ایام تنعم و فراخی از روز محنت و تنگی معشیت غافل نباشد (تا بمحافظت حال
 زبردستان و بستن شکستگی های ایشان کوشش نماید ، و از سر کشی و غرور و طغیان بر حذر باشد) (۲).
 و دیگر کسی که در هنگام غضب نگاهداشت زبان خود کند .

(۱) ترجمه متن عربی اینست : « و گفت : بسا اخلاق نیکو که در مردم یافتیم ؛ مگر آنکه
 (آن اخلاق نیکو) در عددی قلیلی یافت میشود .
 (۲) عبارت میان دو کمان خارج از متن عربی است .

[فصل نهم]

[حکم : اومیرس Homère]^(۱)

۱۵

و از آن جمله : حکیم «اومیرس» شاعر - از قدمای حکمای کبار - است ، از آنان که تجربه کرده‌اند ایشان را «افلاطون» و «ارسطو» دراعلی مراتب ،
 « و درافتنای حکم و حقایق عالم‌القدر و بلند مرتبه بوده »^(۲) .
 و به شعر او استدلال کنند ؛ زیرا که جمع کرده است در آن معرفت‌های محکم و حکمت‌های متین ، و رأی‌ها [ی] جید ، و الفاظ جزیل^(۳) [را] .

(۱) اومیروس Homère شاعر حماسی یونان که گفته میشود بین سده ده و یازده قبل از میلاد میزیسته است و یکی از قدیمترین و مشهورترین شعرای باستانی یونان میباشد . برخی درباره شخصیت تاریخی او اصولاً شك دارند و میگویند وجودش داستانی است ؛ بهر حال درباره زندگی او مدرک مسلمی هنوز در دست نیست و حتی آنهایی هم که بوجود هومر قایلند و میگویند که ایلیاد Iliade و اودیسه Odysée اثر اوست بشرح زندگی او که با نحاء مختلف نوشته شده است عقیده ندارند . یونانیان هومر را از افتخارات خود میدانند . هفت شهر یونان درباره محل تولد او با یکدیگر منازعه داشته‌اند و هر کدام این افتخار را که هومر زائیده آن شهر است بخود نسبت داده‌اند اما مردم شهرهای کیمه Kymé و اسمیرنه Smyrne تولد هومر را برای خود مسجل نمیدانستند . بعضی از ارباب تحقیق زندگی هومر را مربوط بقرن نهم قبل از میلاد دانسته‌اند و علاوه از آثاری که بنام او معروف است آثار شعری دیگر را نیز به هومر نسبت میدهند از جمله يك دوره اشعاری که کاملاً از بین رفته است ، و دیگر ایلیاد و اودیسه و سرودهای هومر ولی امروز فقط ایلیاد و اودیسه را از هومر میدانند . باید دانست آنهایی که بوجود هومر معتقدند متفقاً عقیده دارند که اشعار او سرمشق شعری بعد از هومر شده و حماسه‌های او تقلید شده است و قسمتی از تاریخ باستانی و داستانی یونان مقتبس از اشعار حماسی اوست . در قرون هفدهم کشیشی در وجود هومر و اشعار او شك کرد و اینطور استدلال نمود که این اشعار از اثر - رای گمنامی است که نام آنها فراموش شده است و اوگوست ولف August Wolf این نظریه را دنبال کرد ولی بعدها از طرف بسیاری از نویسندگان این فکر رد شده است .

(۲) عبارت داخل گیومه زاید بر متن عربی است .

(۳) عبارت عربی اینست : « وهو من القدماء الکبار ، الذی یجریه افلاطون و ارسطو طاليس فی اعلی المراتب و یتعدل بشعره لما کان یجمع فیہ من اتقان المعرفة و متانة الحکمة و جودة الراى و جزالة اللفظ » و ترجمه آن ، برین تقریب است : « و او (هومر) از بزرگان قدماء است چنانچه افلاطون و ارسطو منزلت و برا در اعلی مراتب دانسته‌اند ؛ و به شعر او که جمع کرده است در آن از اتقان معرفت و متانت حکمت وجودت رای و جزالت لفظ استدلال کنند . » مترجم کلمه « یجریه » را که از ماده « جریان » و بمعنی روان شدن و روان ساختن است بلفظ « تجربه » خوانده است .

از جمله سخنان حکمت بنیان اوست : « لاخیر فی کثرة الرؤساء » (هیچ خیر نیست در بسیاری سرداران) .

این کلمه مختصر مشتمل بر حکمت بسیار است ، و در ضمن آن حقایق و لطایف بشمار ؛ زیرا که در بسیاری رئیسان ، اختلاف پدید آید که باعث برابطل حکمت سرداری شود .

و باین سخن [همچنین] بتوحید حضرت باری - سبحانه - استدلال توان کرد؛ چه کثرت [الیه] را لوازم مخالفات باشد که منافی حقیقت «الهیّت» آید .

وفی الجملة (۱) : اگر اهل یک شهری همه رئیس باشند ، هیچ رئیس نماند البته ؛ و اگر تمام رعیت باشند ، البته رعیت باشند (۲) .

واز لطایف حکمت های او آنست که گفت : از مردم بسیار عجب دارم که چون ممکن است که به اوصاف الهی اقتداء کنند آن پیروی شریف را گذاشته به بهایم و شهوات آنها متابعت کنند (۳) .

شاگرد حکیم جواب داد که شاید سبب این غفلت آن باشد که گمان برند که می میرند چنانچه بهایم می میرند ؟

حکیم گفت : به این سبب تعجب من زیاده میشود که ایشان را بدنی مرده هست و نمی پندارند که درین بدن نفسی غیر میت هست (۴) .

دیگر گفت : هر که داند که حیات نفس شریف و برابندگی قوت های جسمانی میفرماید ، و موت او را اطلاق و آزادی میدهد ، موت را بر حیات اختیار نماید .

دیگر گفت که «عقل» دو قسم است : طبیعی ، و تجربی ؛ و این هر دو مانند آب و زمین است ؛ و (گوید) چنانچه آتش : زر ، و نقره را بگدازد و خالص سازد تا صلاحیت کارگری در آن پدید آرد ، همچنین عقل نیز امور ناشایسته را از فکر صافی و خالص میدارد و مستعد قبول عمل میگرداند .

و هر که خالص ساختن فکر و مستعد شدن عمل را لایق نباشد ؛ بهترین چیز ها او را کوتاهی عمر باشد (۵) .

(۱) متن ازهر: و فی الحکمة .

(۲) م : رعیت نباشند .

(۳) ترجمه صحیح متن عربی : «واز حکم اوست : گفت : من از مردم شگفتی دارم بآنکه ایشان را اقتدای به خدای تعالی ممکن است از بهایم پیروی میکنند .»

(۴) عبارت عربی اینست : فقال له : بهذا السبب یكثر تمجیبه منهم ! من قبل انهم یحسون بانهم لایسون بدنأ میتأ ؛ ولایحسون ان فی ذلک البدن نفساً غیر میتة .

(۵) عبارت متن عربی این است : «ومن لم یکن له ذین النحویین فیہ موضع فان خیر اموره له قصر العمر» - معنی آنکه : «و کسی که این دو نوع عقل را در او جایگاه نباشد بهترین امر او را کوتاهی عمر است» .

دیگر گفت : آدمی نیکوکار فاضل ترین هر چیز باشد که بر روی زمین است ، و آدمی شریک ، خسیس تر و فروتر است از جمیع آنچه بر روی زمین است .

دیگر گفت که به غضب و قهر اقدام منماید (۱) و به حلم (یعنی : بردباری) گرای تا به عزت مخصوص باشی ، و از عجب و تکبر احتراز کن تا اهانت زده و خوار نباشی ، و شهوت خویش را زبون خوددار تا توانگر گردی ؛ زیرا که فقیر کسی است که زبون شهوات باشد .

دیگر گفت که دنیا سرای تجارت است ، زیانکار شخصی که به زاد خسارت از دنیا سفر کند .

دیگر گفت : بیماری سه [چیز] است :

زیادتی در چهار طبیعت ، یا نقصان ، یا آنچه سبب اندوه و غم شود ؛ شفای زیادتی و نقصان [در طبایع] به ادویه سودمند شود ، و شفای حزن و غم به تتبع کردن سخنان حکماء و برادران دین (۲)

دیگر گفت : کوری بهتر است از جهل ؛ زیرا که سخت ترین حالی که از کوری بترسند افتادن در چاهی باشد که موجب ویرانی بدن شود و جهل به هلاک ابدی رساند .

دیگر گفت که مقدمه کارهای ستوده حیاء است ، و مقدمه کارهای نکوهیده بی آزرمی .

[و] **برقلیطس** (۳) گوید که **اومیرس** شاعر چون ضد بودن موجودات زیر فلک قمر مشاهده نموده گفت : کاشکی تضاد از [بن] علماء ، و مردم ، و سرداران ناپودشود ؛ یعنی : نجوم و اختلاف باطل و ناپودشود (۴) [تا باشد] این عالم متحرك منتقل [داخل] در عالم [ساکن] باقی دایمی شود (۵) .

وازمذهب اوست که «بهرام» - [یعنی : مریخ] - با «زهره» جماع (یعنی : صحبت

(۱) در هیچیک از نسخ عربی عبارتی نیافتیم که بتوان گفت جمله : «بغضب و قهر اقدام منماید» ترجمه آن است ، و صحیح ترین جمله ای که در صحیح ترین نسخ عربی در مقابل جمله فوق ثبت شده این است : «لن تنبل» که چنین معنی میدهد : «نرم (خو) باش تا نجیب و نبیل باشی» .

(۲) ترجمه عبارت عربی اینست : «و گفت : بیماری سه چیز است : زیادت و نقصان - در طبایع اربعه - ، و آنچه اندوه آورد ؛ شفای زاید و ناقص - در طبایع - دارو هاست ، و شفای آنچه غم آورد ، کلام حکماء و اخوان است» .

(۳) ازهر : ایراقلیطس == هراکلیت == برقلیطس .

(۴) عبارت عربی چنین است : «و قال ایراقلیطس : ان اومیرس الشاعر لما رأى تضاد الموجودات دون فلک القمر ، قال : یالیته هلك التضاد من هذا العالم ، و من الناس ، و السادة ؛ یعنی : التجوم و اختلاف طبایعها . . .» .

(۵) ب و م : دایمی داخل شود .

زناشوهری) کرد، و از آن طبیعت این عالم زائید (۱).

(ظاهر آنست که این سخن حکیم از مرموزات باشد که بطریق مثال باین عبارت بیان نموده والا معنی ظاهری آن از عقل و بیان واقع دور مینماید) (۲).

دیگر گفت: «زهره، علت: توحید و اجتماع است؛

و «بهرام» علت: تفرق و اختلاف

و توحید ضد تفرق است؛ و ازین جهت «طبیعت» ضد: ترکیب، و تنقص، و توحید، و تفرق است (۳).

دیگر گفت که حفظ چیزی است که «عقل» آنرا بواسطه قلم (۴) ظاهر کرده، چون مقابله کرد باوی «نفس» عاشق او شد (۵).

این فواید حکمت هاست که بعبارت نثر آورده است (۶).

«اما آنچه در مقطعات اشعار آورده و با کمال فصاحت و بلاغت بیان نموده، چون عربی نوشتن درین ترجمه از مدعا بیرون است، آن اسرار دست ناریسیده را به فارسی جلوه میدهد. و چون پیش از این مذکور شد که حکمای سابق در شعر وزن و موزونیت را لازم نگرفته اند که مواد خیالی را به شعر تعبیر مینمایند و این مقطعات حکیم نیز ازین قبیل است، در ترجمه نیز ترك روش نظم نموده، نثر نوشت» (۷).

(۱) ترجمه عبارت عربی چنین است: «و از مذهب اوست: بهرام - (یعنی: مریخ) - با زهره نزدیکی کرد و از آن هائو طبیعت این عالم زائیده شد».

از اشتباهات مضحك و عجیبی که در متن نسخه «ازهر» می یابیم این است که نوشته است: «... ان بهرام یعنی: الریح...» و اگر مصحح طبع ازهر فارسی زبان یا آشنا به زبان فارسی میبود بر فرض اینکه در نسخه مورد وثوق وی چنین ثبت شده بود بی تأمل درک میکرد که لفظ: «الریح» در اینجا تصحیفی ناروا از لفظ: «المریخ» میباشد. و عبارت شهرستانی این صورت را داشته است: «ومن مذهبه ان بهرام، یعنی: المریخ واقع الزهرة...».

(۲) داخل هلالین زاید بر متن عربی است.

(۳) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است: «و از این رو طبیعت ضد بوجود آمد که ترکیب و تجزیه مینماید، گرد می آورد، و پراکنده میسازد».

(۴) ازهر: قلم.

(۵) ترجمه صحیح متن عربی چاپ ازهر چنین است: «و گفت: حفظ چیزی است که آنرا عقل بواسطه علم ظاهر کرد، پس چون بالنفس رو به روشد نفس به عنصر (بواسطه عنصر بدو) فریفته و عاشق گردید، عبارت عربی اینست: «و قال: الحظ شيء اظهره العقل بوساطة العلم؛ فلما قابل النفس عشقته بالعنصر».

(۶) این سطر ترجمه عبارت: «هذه حكمة» مؤلف است.

(۷) از سطر پنجم تا اینجا که داخل گیومه واقع شده زاید بر متن عربی است.

[وَأَمَّا مَقْطَعَاتُ اشْعَارِ او ، از آن جمله است] :

حکیم گفت که سزاوار به انسان ، آنست که آنچه به انسانیت تعلق دارد ، از آداب ادب آنرا بفهمد (۱) .

و داند که این ذخیره است که از وی بازستانند (۲) .

[بردار از عمر خود ، آنچه تراغمگین میسازد .

امور عالم ترا دانش می آموزد] .

دیگر گفت : چون دانستی که از هر گ چاره نداری ، دشمنی کسی که مرگ بساحت عزتش تواند رسید ، حقیر مدان (۳) .

و گفت : هر چه در وقت خویش اختیار کنی ، به آن شاد باش (۴) .

و گفت که زمان بیان حق میکند ، و آنرا روشن میدارد .

و گفت : از انسانیت خود آگاه باش ! پس بفهم که غضب خود را چگونه ضبط کنی (۵)

و گفت : چون ترا مضرتی برسد ، بدان که تو اهل آن زبان بوده ای .

و گفت : رضای همه کس طلب کن ! الارضای نفس خود (۶) .

و گفت : خنده ای که نه در وقت است عمو زاده گریه است .

و گفت : زمین همه چیز زاید ، بعد از آن آنرا رد میکند (۷) .

و گفت : رای بد دل ، بد دلی است .

و گفت : انتقام از دشمنان بنوعی خواه که ترا ضرر نکند .

و گفت : دلیری را از اعتدال نگذران ، و تهور پیشه مباحث .

(۱) عبارت عربی چنین است : «قَالَ يَنْبَغِي لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَفْهَمَ الْأُمُورَ الْإِنْسَانِيَّةَ» . و ترجمه صحیح آن اینست : «سزاوار به انسان آنست که امور انسانیت را بفهمد» .

(۲) متن عبارت مؤلف اینست : «ان الادب للانسان ذخیر لا یسلب» و ترجمه آن اینست : «ادب برای آدمی ذخیره ای است که سلب نمیشود» .

(۳) ترجمه صحیح متن عربی اینست : «اگر تو مرده هستی (یعنی : اگر تو خواهی مرد) کوچک شمار دشمنی آنکه نمی میرد» .

(۴) عبارت متن عربی چاپ از هرچنین است : «كَلِمًا يَخْتَارُ فِي وَقْتِهِ يَفْرَحُ بِهِ» .

(۵) عبارت عربی چنین است : «اذْكَرْ نَفْسَكَ اِبْدَآ : اِنَّكَ اِنْسَانٌ . اِنْ كُنْتَ اِنْسَانًا فَافْهَمْ كَيْفَ تَضْبِطُ غَضَبَكَ» . ترجمه متن چندان با متن عربی انطباق ندارد و ترجمه صحیح چنین است : «نفس خود را همیشه بیاد آر که تو انسانی ، اگر تو آدمی ، بفهم چگونه خشم خود را در ضبط آوری» .

(۶) عبارت متن عربی این صورت را دارد : «اطْلُبْ رِضَا كُلِّ اَحَدٍ لَارِضَا نَفْسِكَ فَقَطْ» و چنین معنی میدهد : «رضای همه کس را طلب کن نه فقط رضای خود را» .

(۷) ترجمه صحیح متن عربی این است : «زمین هر چیزی را زاید و سپس آن را واپس بگیرد» .

چون ترا مرگ هست ، شجاعت کسی پیش مگیر که او را موت نیست ، و اگر خواهی که زندگانی بسر بری ، کاری مکن که موجب موت باشد .
 و گفت : طبیعت اشیاء راهستی میدهد به ارادت الله - تعالی .
 و گفت : هر که هیچ شری از وی نزاید ، او الهی (و حقانی) باشد .
 و گفت : ایمان بحضرت حق سبحانه و تعالی توفیق کارهای تو ترا عنایت فرماید (۱).
 و گفت : مدد نمودن اشرار را در افعال ایشان کفران نعمت حق ورزیدن است (۲) .
 و گفت : مغلوب کسی است که باحق تعالی و با بخت طریق عداوت سپرد (۳) .
 و گفت : بمعرفت حق - جل و علا - بشتاب و امور و خصال انسانیت درباب .
 و گفت : چون کارساز قادر خلاص تو خواهد ، بر دریا آن چنان عبور کنی که بر بادیه و صحرا (۴) .

و گفت : [عقلی] که بحق ناطق است شریف است .
 و گفت : قوام سنت به رئیس (و پیشوا) باشد .
 و گفت : مردم سفله را اگر چه قوت باشد ! عقل نباشد (۵) .
 و گفت : سنت واجب میکند بزرگداشت والدین را [مانند بزرگداشت خدا] .
 [بنظر من] پدر و مادر خدایان اند مرترا (۶) .
 و گفت : پدرمن کسی است که مرا تربیت کرد ، نه کسی که زائید (۷) .
 و گفت : سخن در غیر وقت خود عمر را تباه سازد .

(۱) ترجمه صحیح عبارت عربی اینست : «ایمان بیار به خدا ، چه که او ترا در کارهایت توفیق دهد» .

(۲) ترجمه بدین تقریب روانتر است : «کمک برای (پیشرفت) کارهای اشرار ، کفر به خداست» .

(۳) در چاپ ازهر عبارت عربی چنین است : «ان المغلوب من قاتل الله والبخت» و در

بعض نسخ : «ان المغلوب من قابل الله والبخت» ضبط گردیده است . م : و گفت معذب کسی است .

(۴) ترجمه صحیح اینست : « چون خدا رهایی ترا خواهد برد دریا همچون بادیه گذری» .

(۵) ترجمه این عبارت عربی مؤلف است : «ان لطیف الناس وان كانت لهم قوة ، فليس لهم عقل» .

(۶) م و ب : والدین را که خدایان اند مرترا . عبارت عربی مقابل دوسطر ۱۵ و ۱۴ متن

چنین است : « ان السنة توجب كرامة الوالدین مثل كرامات الاله ، رأی ان والدك آلهة لك » .

(۷) عبارت مؤلف بنا بر اصح نسخ اینست : «ان الاب هو من ربی ، لامن ولد » و معنی آن که

«پدر آن کسی است که تربیت کرد ، نه آن که زائید» ، و در چاپ همراه متن «الفصل» چنین مرقوم

است : «ان الاب من هوربی ، لامن ولد » و در نسخه خطی نویسنده باین صورت ضبط است : «ان ابی من

ربانی ، لامن ولدانی» ظاهراً نسخه مورد ترجمه نیز برین تقریب بوده است و در این صورت معنی

اینکه « پدرمن کسی است که مرا تربیت کردند کسی که مرا زائید » .

و گفت: چون «بخت» مددکار باشد کارها انتظام یابد (۱).

و گفت: مقتضیات طبیعت بتعلیم حاصل نشود.

و گفت: دست را دست شوید، انگشت را انگشت.

و گفت: فرج تو به چیزی باشد که برای خود ذخیره کنی، نه بآنچه برای غیر نگاهداری!

و مرادش از ذخیره برای خود علم و حکمت است؛ و برای غیر مال (و کرم).

و گفت: از عنایقید، سه عنقود را بگیر: عنقود التذان، و عنقود شکر، و عنقود خصال فاخر (۲).

و گفت: بهترین امور در عالم حسی: میانه آنست، و بهترین امور عقلی: افضل آنست.

«اینجا حکمت‌های شعری آن حکیم تمام شد» (۳).

و گویند: «شعر» درامت «یونان» بیشتر از: «فلسفه» (۴) بود؛ «او میرس» شعر پدید آورد.

[و] «تالیس» بعد از وی به سیصد و هشتاد و دو سال بود.

و او اول فیلسوفی بود که ظاهر شد در سنه نهصد و پنجاه و یک سال از وفات «موسی» - علی نبینا وعلیه السلام - (۵)، [و] «کورفس» (۶) (حکیم) این سخن در کتاب خود ذکر کرده [است].

و «فرفورس» چنان آورده که «تالیس» در سنه [سیصد و] بیست و سه از ملک «بختنصر» (۷) ظاهر شد.

(۱) در ترجمه این عبارت مؤلف آمده است: «إذا حضر البخت، تمت الامور».

(۲) عبارت اصل عربی در متن انتقادی ازهر در این مورد این است: «وقال الکرم یحمل ثلاثه عنایقید: عنقود الا التذان، وعنقود الشکر، وعنقود الشیم» و ترجمه آن اینک «و گفت: کرم سه خوشه بار آورد: خوشه لذت، و خوشه شکر، و خوشه خصال پسندیده».

در چاپ همراه متن «الفصل» این حزم و نسخه خطی کتابخانه این نویسنده (جلالی نائینی) عبارت: «وقال» محذوف است.

(۳) این سطر زاید بر متن عربی است.

(۴) م و ب: ازامت فلسفه.

(۵) ترجمه متن عربی که در دست ماست این است: «و اول فیلسوف از یونانیان در سال نهصد و پنجاه و یک بعد از وفات موسی - علیه السلام - بوده است». عبارت اصل عربی چنین است: «و اول فیلسوف کان منهم فی سنة تسعمائة واحدی و خمسین من وفاة موسی علیه السلام».

(۶) م و ب: کورفس. این نام باختلاف در نسخ: کروقس، کرومس و کروتس نیز ضبط گردیده است.

(۷) م و ب: بختنصر.

[فصل دهم]

[حکم: بقراط Hippocrate] ^(۱)

۱۱

و از آن جمله [است]: «بقراط» واضع علم «طب».

اوایل و اواخر حکماء ، همه بمقدم بودن او در صناعتهای طب اتفاق داشتند (۲).

[و بیشتر حکمت‌های او و شهرتش در «طب» است].

خبیر مهارت او در طب (و حذاقت در معالجه) به (پادشاه وقت) **بهمن بن اسفندیار بن کشتاسپ** رسانیدند ؛ به **فیلاطس** (۳) پادشاه شهر قوه (۴) که شهری بود از شهرهای «یونان» کسی فرستاد که «بقراط» را بخدمت او فرستد (۵) و در برابر این خدمت «فیلاطس» راقنظارها از زر سرخ انعام وعده فرمود ؛ او از اطاعت امر «بهمن» در فرستادن بقراط سرباز زد و نخواست که اهل دیار خود را از نفع معالجات او محروم سازد (۶).

وعادت حکیم آن بود که از فقراء و اوساط مردم چیزی قبول نکردی ؛ و از اغنیاء یکی از سه چیز گرفت: طوقی، یاتاجی، [و یا] دستاورنجی (۷) [از طلا] (یعنی زیوری که در دست کنند)

(۱) بقراط Hippocrate مشهورترین طبیب باستانی یونانی است که در جزیره کوس Cos واقع در دریای اژه در حدود سال ۴۶۰ قبل از میلاد بدنیا آمده و نزدیک سال ۳۳۷ پیش از میلاد در گذشته است . در زمان حیانش در جهان آن روز شهرت بسزائی داشته چنانکه آرتاکزرسس Artaxerxes او را برای جلوگیری از اشاعه بیماری و اگیرداری نزد خود بخواند لیکن بقراط از این جهت که آرتاکزرسس را دشمن وطن خود میدانست این دعوت را رد کرد .

(۲) ترجمه برین تقریب است : «بقراط واضع طب است ، و حکمای اوایل و اواخر بفضل او قائل اند».

(۳) م و ب : فیلامس.

(۴) ت : قو ، متن عربی : قوه.

(۵) م و ب : فرستاد .

(۶) ظاهراً ترجمه صحیح جمله اخیر این است: «او خود (یعنی بقراط) نیز از رفتن بنزد بهمن ابا کرد و بودن در وطن و نزد هموطنانش را عزیزتر داشت».

(۷) م و ب : دست ورنجی .

«و اغنیاء یابین سه چیز دلجوئی حکیم کردند و حکیم معالجه را قبول نمودی» (۱).

و از حکمت‌های اوست که بیان فرمود :

مرگ را آسان انگارید ؛ زیرا که تلخی آن درخوف است.

از وی پرسیدند که کدام عیش بهتر باشد ؟ [گفت] : امن با فقر بهتر از توانگری با خوف .

و گفت : دیوارها و برج‌ها ، محافظت شهرها نمی‌کنند ؛ ولیکن رای‌های مردمان و تدبیرهای حکیمان [آنها] نگاه میدارد .

و گفت : هر بیماری را به عقاقیر زمینی که وطن او باشد علاج کنند ؛ زیرا که طبیعت به هوای آن زمین رغبت کند ، و اشتها بفدای آنجا می‌جنبد ؛ (پس ادویه آن زمین را مناسبت در تأثیر بیشتر باشد) .

و چون او را وفات رسید ، گفت : خلاصه و «جامع علم» (۲) از من فراگیرید : هر کرا خواب بسیار باشد ، و طبیعتش نرم بود ، و پوست او نازک و نازک ، عمر او دراز باشد .

و گفت : اقلال [از] ضار ، بهتر از اکثار [از] نافع است (یعنی : کم ساختن ضرر بهتر از زیاده ساختن نفع است) (۳).

و گفت : اگر پیکر آدمی از یک طبیعت وجود می‌یافت ، بیماری عارض نمی‌شد ؛ زیرا که در وجود او چیزی که ضد یکدیگر باشد ، نمی‌بود ؛ پس بیماری عارض نمی‌شد .

و چون حکیم بر سر بیمار می‌رسید می‌فرمودی که من تو و بیماری‌های من را (۴) اگر تو مرا در قبول سخن من یاری کنی ، بیماری‌های من را من و تو کس باشیم [و] بر یکی غالب شویم که چون دو کس با هم متفق شوند ، بر یک کس البته غالب آیند ؛ (پس البته شفا حاصل شود) . (۵)

از وی پرسیدند که چه حال است آدمی را که چون دارو بخورد آثار کدورت بر بدنش ظاهر

(۱) داخل گیومه زاید بر متن عربی است .

(۲) متن عربی اینست : «... قال : خذوا جامع العلم منی . من کثر نومه و لانت طبیعتہ و نددت جلدته ، طال عمره ، و ترجمه تقریبی و روشن آن ، این : «... گفت : کلمه جامع علم (طاب) را از من فراگیرید : هر که را خواب بسیار و طبیعت نرم (یعنی : دارای لنت) و پوست بدن نمناک باشد (یعنی : ترشحات جلدی برقرار و مسامات بدن باز باشد) عمرش دراز می‌شود» .

(۳) معنی گفته بقراط که گفت : « اقلال از ضار بهتر از اکثار از نافع است » ، اینست که : « کم خوردن از خوراکی زبان آور ، بهتر از پر خوردن از خوراکی سودبخش است » ، نه آنچه از عبارت میان دو کمان در متن استفاده می‌شود .

(۴) ترجمه برین تقریب است : « بر بیماری وارد شد : گفت : به او : من و بیماری‌های من با تو سه تائیم »

(۵) عبارت میان دو کمان زاید بر متن عربی است .

گردد(۱)؟ فرمود که جواب این از مثلی توان دریافت، و آن مثل آنست که بدن مانند خانه‌ای است، و خانه را چون چاروب زنده غبار افزون شود.

[حکایت پسر پادشاه] :

و از حکایاتی که بر کمال زیرکی و دهای او دلالت کند، آن که پسر پادشاهی بر کنیزی از کنیزان پادشاه عاشق شد و بدنش نزار و بیماریش افزون گشت؛ «بقراط» را بمجلس ملک زاده حاضر ساختند، نبضش را سنجید و قاروره اش را بنظر احتیاط دید؛ بر اثر هیچ بیماری اطلاع نیافت؛ از اسرار عشق و محبت حدیثی در میان آورد، در ملک زاده اثر بهجت و طرب ظاهر شد. از خاصان و خواجیه سرایان ملک زاده خبری از حال وی پرسید، ایشان را خبری نبود و گفتند که ملک زاده از کمال تمکین و وقار هیچگاه از منزل قدم بجانب بیرون ننهاده است (۲)؛ بعد ازین تفحص، حکیم از پادشاه درخواست نمود که پیشوای خواجیه سرایان را امر شود که منقاد اشارت من باشد، پادشاه همچنان حکم فرمود؛ و حکیم رئیس خواجیه سرایان را گفت که پردکیان پادشاهی را بگوتایرون آیند، چون کنیزان و سراری بیرون خرامیدند، حکیم نبض ملک زاده به انگشت حکمت بگرفت، چون آن کنیز که ملک زاده را تعلق خاطر به او بود رسید اضطراب در نبض او پیدا شد و دلش را از آرام انداخت؛ حکیم دریافت که ملک زاده اینجا دل از دست داده است، حکیم خاطر خود از معامله ملک زاده جمع نموده بمجلس پادشاه شتافت و معروض داشت که ای صاحب روزگار! ملک زاده اسیر هوای کسی است که بروی ظفر یافتن دشوار است؛ ملک پرسید که کیست؟ گفت: برهم خوابه این درویش شیفته و حیران است؛ ملک فرمود: ازین زن بگذر و بدرحمت و شفقت بر پسر من درنگر که بدل آن زن از من پری زادی دیگر عوض یابی و باصناف مراحم ازهربایی مخصوص شوی؛ حکیم از فرط خبرت برخاک غلطید و گفت (۳): ای ملک! هیچ حاکم کسی را بمفارقت اهل خود تکلیف

(۱) عبارت درین پرشی این بود: «وسئل ما بال الانسان اثور ما یکون بدنه اذا شرب الدواء» و معنی اینکه «چه میشود انسان را چون دارو مینوشد، بیش از دیگر وقت‌ها دچار آشوب (دل) و انقلاب حال میگردد؟» (و ظاهراً مراد از دواء درین عبارت شربت مخصوص مسهل است که برای تخلیه میدهند و همراه آشوب دل همراه دارد).

(۲) متن عربی در چاپ انتقادی از هرچنین است: «فاستخبر الحال من حاضنه فلم یکن عندها خبر، و قالت: ما خرج قط من الدار فقال للملك...» معنی آنکه: «از دایه شاه زاده جوابی حالش شد، او خبری نداشت؛ گفت: هرگز از خانه بیرون نمیرود آنگاه بقراط به پادشاه گفت...» در نسخه خطی که در دسترس است چنین ثبت است: «فاستخبر الحال من خاصته...»

(۳) عبارت: «از فرط خبرت برخاک غلطید و گفت» مغشوش و صحیح آن مطابق ترجمه اول: «از فرط حیرت برخاک غلطید و گفت» است. و اما متن عربی با هیچیک بدرستی نمی‌آزد، زیرا عبارت عربی مؤلف این صورت را دارد: «فتحازن بقراط و وجه وقال: و ترجمه آن چنین است: «پس بقراط خویشتن را محزون و انمود ساخت و بالکننت زبان گفت».

نفرماید و به پیران حلیله الزام نکند که مفارقت چنان انیسی بمفارقت جان برابر باشد ؛ ملک فرمود : من زندگانی جگر پاره خود را بر حیات تو مقدم دارم ؛ حکیم از سرباز زدن اصلاً بس نمیکرد و از اطاعت فرمان ملک همچنان منحرف بود تا وعید پادشاهی بتهدید رسید ؛ و چون کار به زجر حکیم کشید ، حکیم گفت : ای پادشاه روزگار ! سرمایه عدالت وقتی به نصاب کامل رسد که ملک آنچه بر رعیت پسندد برخویشتن همان پسندد ، اگر دلستان ملک زاده از کنیزان ملک بودی ، بچه کیفیت حکم فرمودی ؟

ملک گفت : ای حکیم نامدار ! کمال دهاء و فرط عقل و ذکای تواز معرفت و حکمت تو راجع و فاضلتر است و از کنیز خود در گذشت و باین تدبیر حکیم ، ملک زاده از آن رنج بی دوا تندرست گشت (۱) .



دیگر گفت : لایق و در خور آن که آنچه طبیعت به رغبت میل خویش آن کند ، همان را باید غذا ساخت که تو آنرا بخوری ، و آنچه طبیعت نخواهد از آن اجتناب باید کرد که آن ترا بخورد .

از حکیم پرسیدند که مرده از چه رو گران باشد ؟ در جواب گفت : انسان در حال حیات مرکب از دو چیز است : سبکی که او را بیالا برد ، و گرانی که او را بمرکز میل دهد ؛ پس چون روح که سبک و پرنده (۲) است رفت خاصیت گران که جسم است و بمرکز میل کننده ظاهر شد و ثقیل گشت .

[و گفت : بطور کلی «جسد» پنج قسم درمان میشود :

آنچه که دسر است : باغرغره :

و آنچه که در معده است : باقی ،

و آنچه درون بدن است : با عمل شکم .

و آنچه میان دو پوست میباشد : با عرق :

و آنچه در عمق جسم و درون رگهاست : با خون گرفتن .

و گفت : صفراء : خاناهاش مراره است ، و نیرویش در جگر ،

و بلغم : خاناهاش در شکنبه ، و نیروی آن در سینه

و سوداء : خانه در سپرز دارد ، و نیروی آن در دل -

(۱) عبارت عربی چنین است : « قال بقراط : ان الملك لا يسمي عدلا حتى ينتصف

من نفسه ما ينتصف من غيره ؛ ارأيت لو كانت المشيقة حظية الملك ؟

قال : يا بقراط ! عقلك اتم من معرفتك ! ونزل عنها لابنه ، و برى الفتى من مرضه ذلك » .

(۲) ب : پرورنده .

و خون : خانه اش دردل است ؛ و نیروی آن درس .

و «بقراط» یکی از شاگردان خود گفت : بهترین واسطه تو نزد مردم همانا دوستی تو نسبت بایشان ، و دلبستگی تو بکارهای آنان ، و آشنائی باحوال مردم ، و خوش رفتاری در باره ایشان است .

این گفته معروف را از بقراط آورده اند : زندگی کوتاه ، و فن (علم) طب دراز ، و وقت تنگ ، و روز کار ناپایدار ، و آزمایش پردردسر ، و قضاء دشوار است .

و به شاگردان خود گفت : شبانه روز را سه بخش قسمت کنید :

در بخش اول : در پی تحصیل عقل فاضل بروید ،

و در بخش دوم : به آنچه از عقل فاضل به دست آورده اید ، عمل کنید ،

سپس در بخش سوم ؛ با کسی که عقلی ندارد ، معامله کنید و تا میتوانید از بدی

بگریزید (۱) .

او را فرزندی بود که قبول «ادب» نمی کرد ، زنیش باو گفت : فرزند خود را ادب بیاموز

که از آن تو است ؛ بقراط به همسر خود پاسخ داد : تن او از آن من ، ولی جانش از دیگری است ؛ در این صورت با او چه میتوانم کرد ؟

و گفت : هر چه فزونی یابد بامزاج سازگاری ندارد ، بنابراین در خوردن و آشامیدن و

خفتن و جفت شدن و ریج کار بردن اقتصاد ورزید .

و گفت : چون تندرستی بکمال رسید خطر شدیدتر خواهد بود .

و گفت : پزشکی عبارتست از حفظ سلامت با آنچه سازگار تن درست باشد و پیشگیری

از بروز بیماری با آنچه برضد بیماری باشد .

و گفت : هر پزشکی که زهر بدهد و سقط جنین کند ، و جلو بارداری را بگیرد ، و بر

بیماری جرأت ورزد ، از : پیروان من نیست ؛

و بقراط در این زمینه سوگندهائی دارد ،

و کتابهای پزشکی او بسیار است .

در باب طبیعت گفته قوه ای است که جسم آدمی را اداره میکند : او را از نطفه بصورت خلقت

کامل درمی آورد تا خدمتی بنفس برای تکمیل هیكل او شده باشد و همواره از پستان برای او

(۱) عبارت عربی چنین است : « ثم عاملوا فی القسم الثالث من لا عقل له وانهزموا من الشر ما استطعتم . »

خوراك فراهم می آورد و سپس غذاهائی كه باعث قوام وجود او باشد ، تهیه میكند .
 طبیعت را سه قوت است : مُوَلِّدِه ، و مُرَبِّیَه ! و حافظه .
 و این سه قوت را چهار قوه دیگر خدمت میكنند : جاذبه ، و ماسكه ، و
 هاضمه ، و دافعه [(۱)] .

(۱) در اینجا نیز ترجمه عبارات مؤلف كتاب (از صفحه ۱۹۵-۱۹۷) از قلم هر دو مترجم افتاده است .

[فصل یازدهم]

[فلسفه: ذیمقراطیس Démocrite ^(۱)]

۱۷

و از آن جمله: «ذیمقراطیس» از اساطین حکماء و فلاسفه بود.
 در زمان ملك: **بهمن** [پس] **اسفندیار** بود.
 او، و «سقراط» معاصر بودند، و پیشتر از افلاطون بودند. (۲) و حکیم را در «فلسفه» اقوال دقیق و رأی‌های عمیق هست؛ خصوصاً در مبادی «کون» و «فساد».
 و «ارسطوطالیس» قول حکیم را بر قول استاد خویش: «افلاطون» الهی راجح داشتی؛ و این نهایت انصاف بود از آن حکیم حکمت اندوز (۳).
 و از لطایف حکمت حکیم «ذیمقراطیس» آنست که گفت: جمال ظاهر مشابه است به مصوران اصباح؛ لیکن «جمال» باطن مشابه نیست، مگر حضرتی را که حقیقت این صنع از کمال قدرت و رأفت اوست، و او مخترع و مبدع است و (مراد بمناسبت جمال با حضرت مبدع آنست که) این صنع را قابلیت است که تمامی آثار حکمت صانع در او پیدا شود؛ پس چنانچه حضرت مبدع

(۱) ذیمقراطیس Démocrite: این فیلسوف یونانی در قرن پنجم قبل از میلاد میزیست. در رشته‌های مختلف علوم زمان خود به تحصیل پرداخت و علم و دانش خود را با تبحر بیانی که از سیر آفاق و انفس کسب کرده بود درآمیخت. بعقیده او جهان و هر چه در آنست مرکب می‌باشد از ذرات کوچک (اتم) بیشمار دارای ابعاد - ولی غیر قابل تجزیه - و این ذرات همه از یک جنس‌اند و تفاوت و تنوع آنها بجهت شکل و اندازه و وضع آنها نسبت بیکدیگر است. وجود ذرات را ابدی میدانند و میگویند بیک حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنهاست متحرك‌اند و در جهان ملاء را تشکیل میدهند و جنبش آنها در خلاء است و بنابراین عقیده، جهان از خلاء و ملاء صورت گرفته است.

(۲) متن عربی چاپ ازهری: «وهو وبقرطاكنا في زمان واحد قبل افلاطون» و ترجمه آنکه: «و او و بقرطاد در يك زمان بودند؛ پیش از افلاطون».
 (۳) اینجا مترجم اول را اشتباهی روی داده است و در تحریر نو نیز این اشتباه تکرار شده است. متن عربی اینست: «وكان ارسطوطاليس يؤثر قوله على قول استاذه [افلاطون] الا لهي؛ و ما انصف» بنابراین عبارت باید چنین ترجمه میشد: «و ارسطو - قول ذیمقراطیس را بر گفتار استاد خود افلاطون ترجیح میداد - و انصاف نه این بود».

درفاعلیت تمام باشد ؛ این صنع نیز درقابلیت تمام باشد (۱) .

دیگر گفت : لایق نباشد که خویش را از مردم شمری تا زمانی که خشم رأی ترا فاسد دارد ، و متابعت شهوت فرماید .

دیگر گفت : نشاید که مردم را دروقت خواری امتحان کنی ؛ بلکه در هنگام عزت و تملك امتحان باید کرد ؛ زیرا که همچنانچه زررا در کوره امتحان کنند ، به ملك و هستی آدمی را امتحان کنند تا ظاهر شود خیر او از شر او .

و گفت : لایق چنان باشد که کسب علوم و معارف وقتی کنی که نفس را از عیوب پاک سازی ؛ زیرا که اگر نفس پاک نباشد ، علوم او را زینت نبخشند (بلکه بدنما باشد) (۲) .

و گفت : کسی که برادر خود را مال عطا کند ؛ پس خزینه خود به وی داده باشد ، و کسی که برادر خود را علم و نصیحت بدهد ، پس نفس (و روح) خود را به وی عطا نموده باشد .

و گفت : لایق نیست که نفی که در آن ضرری عظیم باشد آنرا نفع شماری ؛ و نه ضرری که در آن نفع عظیم باشد ، آنرا ضرر انگاری ؛ و نه حیاتی را که ستوده نبود ، آنرا حیات دانی .

و گفت : مثل کسی که به نام قناعت کند ، مثل کسی است که از طعام به بوی قانع شود .

و گفت : عالم باعناد ، به از جاهل با انصاف .

و گفت : ثمره غرور : سستی و کاهلی است ؛ و ثمره سستی : بدبختی ؛ و ثمره بدبختی :

ظهور بطالت ؛ و ثمره بطالت : سفه ، و عبث ، و پشیمانی ، و اندوه است .

و گفت : بر انسان واجب است که دل از مکر و فریب پاک دارد ؛ چنانچه بدن را از

انواع چرکنت صاف و پاک میدارد .

و گفت : طمع مدار کسی که امروز مطاوعت تو میکند فردا هم مطاوعت کند (۳) .

(۱) عبارت عربی مؤلف این است : « قال : ذیمرطیس ان جمال الظاهر يشبه به المصورون با لاصباغ ولكن الجمال الباطن لا يشبه به الا من هو له بالحقیقه و هو مخترعه و منشئه » و معنی آن چنین است : « ذیمرطیس گفت : زیبایی ظاهر را صورتگران با کومک رنگها شبیه و مانند توانند ساخت ولی زیبایی باطن را مانند نتواند ساخت مگر مالک حقیقی که خود او را ساخته و ایجاد فرموده است » .

و اما عبارت : « و مراد بمناسبت جمال باحضرت مدع آنست .. الخ » تفسیری است از مترجم که خواسته است ترجمه غلط و نامعقولش را صحیح و معقول نمایش دهد .

(۲) عبارت عربی مؤلف اینست : « وقال : ينبغي ان تأخذ فی المعلوم بعد ان تنفی عن نفسك العیوب و تودعها الفضائل فانك ان لم تفعل هذا لم تنتفع بشیء من المعلوم » و جمله « و تودعها الفضائل » از قلم ترجمه افتاده است .

(۳) این جمله در مقابل این عبارت مؤلف است : « و قال : لا تطمع احداً ان يطأ عقبك اليوم فیطأك غداً » و چنین معنی میدهد : « و گفت : بطمع مینداز اجدی را که امروز پی پایت را لگد کند زیرا فردا خودت را لگد مال خواهد کرد » و مراد حکیم آنست که اگر امروز کسی را مجال دادی تا پی پایت را لگد کرد و او را کیفر ندادی فردا پا روی سرت خواهد گذاشت و سر تا پایت را لگد مال خواهد ساخت .

و گفت: تمام شیرین مباحث تا نخوردند (۱) و همگی تلخ مباحث تا از دهان نیفکندند. و گفت: ذنب سگ کسب طعمه کند مراد را؛ و دهانش کسب ضرب برای وی (مرادش آنست که چون سگ سرفرا پیش داشته ذنب خود را بجنباند، علامت آرام او باشد که از بسکی و سبکی ساکن شده است؛ پس موجب رحم کردن شود بر او و طعمه دادن و چون دهان باز کند، به جوش سببیت اشارت باشد؛ پس بزدن و زجر کردن سزاوار آید) (۲).

گویند در شهر «ائینیه» از بلاد «روم» نقاشی [غیر] حاذق بود در صنعت خویش: نزد «ذیمقراطیس» آمد؛ و گفت: خانه [ات] را به گج زینت ده تا بتصویر آن پردازم؛ حکیم گفت: اول تصویر کن تا گج کنم.

و گفت: مثل علم با کسی که قبول نکند، یا اگر قبول کند عمل بر آن نکند، مثل دوائی است که بیماری با خود دارد و به آن مداوای خود نکند.

باحکیم گفتند که نظر به هیچ طرف مکن، چشم فرو پوشید؛

گفتند: چیزی مشنو، گوشها را بر بست؛

گفتند: سخن نکن، دست خود بر دولب نهاد؛

گفتند: بدان و فهم مکن، گفت: برین قادر نیستم. ازین سخن مقصود او آنست که باطنها در زیر اختیار نتواند آمد؛ و قدرت بآن نرسد و اختیار و قدرت با ظاهر انسان است.

و چون انسان مضطر الحدوث است، از والی بودن بر دل معزول باشد، و انسان و انسانیت به دل بیشتر متعلق باشد از دیگر جوارح؛ از اینرو از تصرف کردن در اصل خود عاجز است؛ زیرا که متصرف شدن در اصل خویش محال باشد (۳).

و اسرار این سخن را شرحی دیگر هست که مراد ازین سخن حکیم آن باشد که تمیز میکند میان «عقل» و «حس»؛ زیرا که در ادراک عقل (۴) انفکاک متصور نشود، و چون حاصل شود نسیان صورت نبندد [و بقصد] اختیار اعراض از آن نتوان کرد، برخلاف «ادراکات حسی» (۵). و این معنی دلالت میکند بر آنکه «عقل» از جنس «حس» نیست و «نفس» از جنس بدن (۶) نیست. و گاه گویند که «اختیار» در انبیا مر کب است از دو انفعال:

(۱) م و ب: بخوردند. عبارت عربی چنین است: «وقال: لا تکن حلوأ جداً لئلا تبلى ولا مرأ جداً لئلا تلفظ» و در ترجمه سهواً یا غلطاً چنین نوشته شده است: «تمام شیرین مباحث تا بخوردند و تمام تلخ مباحث تا از دهن بیفکندند».

(۲) داخل هلالین زاید بر متن عربی است.

(۳) عبارت متن عربی مؤلف اینست: «لاستحالة ان یکون فاعل اصله».

(۴) متن عربی: «فان الادراک العقلى لا تتصور الانفکاک عنه».

(۵) متن عربی: «الادراک الحسى».

(۶) متن عربی: «حيز البدن».

یکی: انفعال نقصان،

و دیگر: انفعال کمال،

و انسان را به حکم «طبیعت» و «مزاج» به «انفعال اول» میلان بیشتر باشد؛ و طرف انفعال کمالی در او ضعیف باشد؛ مگر به مددی از جانب عقل و تمیز قوت یابد؛ پس با ممداد قوت نطفی رای ثاقب پیدا شود، و حزم درست پدید آید (۱) پس دوست دارد حق را و مکروه دارد باطل را.

و چون این مدد از عقل در توقف افتد - انفعال نقصانی را غلبه پدید آید و اگر اختیار ازین دو انفعال مرکب نبودی، و باین دو وجه قسمت نیافتی، آنچه مقصود از اختیار انسان بودی، بسی مهلت میسر شدی، و بی استشاره و بی استخاره اموری که با اختیار او تعلق داشتی حاصل گشتی.

و این رای که [داین] حکیم، دیده و ظاهر کرده است، هیچکس را نیافتم که شروع در آن کرده، یا عاثر شده بر آن؛ یا حکم بآن کرده، و یا ایمانی نموده [است] (۲).
[و خدا - سبحانه و تعالی - دانای آن است].

(۱) ترجمه صحیح متن عربی اینست: «و گفته شده اختیار در آدمی مرکب از دو انفعال است: یکی انفعال نقیصه، و دیگری انفعال تکامل و انسان به حکم طبیعت و مزاج به انفعال اول متمایل تر است و انفعال دیگر در او ضعیف میباشد مگر آنکه از جهت عقل و تمیز و نطق مددی بدو برسد و رای ثاقب پیدا سازد و حزم درست پدید آرد...»

(۲) در اینجاست که شریعتی می خواهد این مطلب را تفسیر کند که حکیم مومنی الهیه در این رای متفرد میباشد. متن عربی چاپ از هرچنین است: «وهذا الرأي الذي رآه هذا الحكيم: لم اجد احداً ابداً له، ولا عنراً عليه؛ او حکم به، و اوماً اليه».

[فصل دوازدهم]

[فلسفه و حکم: اقلیدس Euclide] (۱)

۱۸

واز آن جمله «اقلیدس» [است].

این حکیم اول کسی است که در «ریاضیات» سخن گذار آمد، و آنرا جداگانه علمی سود بخش (۲)، منقح مرخاطر را، و ملقح مر فکر را انگاشت، و در تنظیم آن غلم کوشید، و درین علم کتابی تصنیف کرده که مشهور است هم به اسم او (۳).

حکمت او منحصر در ریاضی بود و حکمت‌های متفرقه او را بر طریق اسلوب کلام خود که در حکمت‌های قدماء مرعی داشته‌ایم، بیاریم.

واز آن جمله سخن‌اوست که: خط: هندسه‌ای است روحانی که به آلت جسمانی ظاهر شد شخصی حکیم را بتهدید گفت که من جهد بسیار میکنم که ترا نابود سازم؛

حکیم گفت: من سعی میکنم که غضب ترا نابود سازم.

دیگر گفت: هرامری که بتصرف ما درآید؛ و «نفس ناطقه» مقدر آن باشد، آن فعل

داخل باشد در [افعال] انسانیت؛ و آنچه «نفس ناطقه» را در آن دخل نبود؛ در افعال بهیمی داخل باشد.

(۱) اوقلیدس Euclide: ریاضی‌دان و مهندس معروف که در قرن سوم قبل از میلاد مسیح در اسکندریه در زمان سلطنت بطلمیوس اول Ptolémée I در حلقه درس او فضلاء و دانشمندان گرد آمده بودند، در صدر اسلام کتاب اوقلیدس بعربی ترجمه شده است و بعدها خواجه نصیرالدین طوسی این کتاب را از نو تحریر نموده است. گفته‌اند اوقلیدس یونانی الاصل شامی المسکن صوری المولد بود و شغل نجاری اشتغال داشته است، برخی گفته‌اند که تولدش در اسکندریه واقع شده و پدرش از اهل دمشق می‌باشد و گویند اوقلیدس مدرسه‌ای در اسکندریه برای تعلیم ریاضیات باز کرد و بطلمیوس در آن مدرسه حضور می‌یافت و باستماع دروس او می‌پرداخت. اوقلیدس از حیث زمان مقدم بر ارسطیدس است.

(۲) در متن عربی چاپ از هر: «علماً نافعاً فی العلوم» و در بعضی نسخ: «علماً نافعاً من العلوم» ضبط است.

(۳) متن عربی چنین است: «و کتابه معروف باسمه، و كذلك حکمه...» و معنی آنکه... «و کتاب او به اسم خودش (اوقلیدس) معروف است، و همچنین حکمت او را حکمت اقلیدس نامند».

و گفت: هر کد خواهد که محبوب او، محبوب آن کس باشد بر آنچه دوست دارد موافقت کند که چون بريك چیزی محبوب اتفاق کنند با اتفاق کشد (۱).
و گفت: برای عام التجاء کن که موافق تدبیر عقل باشد، و آنچه غیر از آن باشد از نظر التفات فرو گذار (۲).

[و گفت: هر چه را بتوان خلع کرد (و از خویشتن دور داشت) و شخص ناچار از چسبیدن به آن نبود چرا باید بر مکروهش ایستادگی کرد؟].

و گفت: انتظام امور بر دو نوع است: یکی آنکه بر پیدا کردن آن طاقت باشد و از آن امر، به اماری دیگر انتقال تواند کرد (۳)؛ و دیگری آنکه ضرورت مقتضی آن باشد و از آن انتقال کردن در طاقت نکند، پس به پیش آمدن هیچیک ازین دو امر غمگین شدن نیک نباشد نزد صاحب رای درست.

و گفت: آنچه هستی میگیرد، اگر از اموری است که بالضروره وجود میگیرد اهتمام در شأن مضطر چرا باید؟ (که از وجود آن چاره نیست - البته خواهد موجود شد)؛
و اگر از اموری است که وجود آن بی ضرورت حاصل شده، بر بودن آن غمگین شدن موافق رأی صواب نباشد (که از آن انتقال نمودن جایز و آسان است).

دیگر گفت: «صواب» را چون تحقق «عام» باشد، افضل باشد از آن که خاص باشد؛ زیرا که خاص را منشأ صواب بحر (۴) یا [تلقاء] امری از امور دیگر عاید شود (پس بی حصول آن امر رای قرار نگیرد) (۵).

و گفت: عمل به انصاف کردن، آنست که بر مکروه اقامت نکنی.

و گفت: گاهی که ترا بر اقامت بر مکروه ضرورتی باعث نباشد، چون باختیار بر مکروه اقامت کنی، ملامت بجانب اختیار تو عود کند.

و گفت: حزم آنست که با اعتماد عمل با آنچه آسانی و دشواری آن در امکان گنجد اقدام ننمائی (۶).

(۱) عبارت عربی مؤلف این است: «وقال: من اراد ان يكون محبوبه محبوبك وافقك علی ما تحب فاذا اتفقما علی محبوب واحد صرنا الى الاتفاق». ترجمه فارسی آن چنین است: «و گفت: هر که خواست که محبوب او محبوب تو باشد، تو را بر آنچه دوست داری موافقت کند؛ پس چون (شما هر دو) بريك محبوب اتفاق کردید میان شما اتفاق روی دهد».
(۲) عبارت متن عربی چاپ ازهر چنین است: «وقال: افرغ الى ما يشبه الرأي العام التدبیری العقلی وانهم مساو» و در بعضی نسخ: «افرغ...» و در برخی: «افرغ» ضبط است. م: موافقت تدبیر. (۳) عبارت متن عربی ازهر اینست: «وقال الامور جنسان: احدهما: استطاع خلعها، والمصیر الى غیره».

(۴) م: بتجری، ب: بتجری، ت: بتجربه.

(۵) عبارت عربی مؤلف مطابق چاپ ازهر اینست: «لان الخاص يقع التحری وتلقاء امرها».

(۶) عبارت مؤلف بنا بر چاپ ازهر این است، «الحزم، هو العمل علی ان لا یشق بالامور التي فی الامکان عربها ویرها».

و گفت: هر فوت شده‌ای که عوض آن حاصل تواند شد، بر فوت آن اندوه چیست؛ و اگر آنرا عوض نباشد که دسترس بر حصول عوض آن نبود؛ در آن صورت نیز بر فوت آن اندوه چرا باید خورد (۱)؛

و گفت چون عاقل داند که اعتماد بر هیچ چیز از امور دنیا نیست آنچه بی آن میسر شود (۲) از نظر الثفات بیندازد؛ و بر آنچه از آن چاره نباشد کوتاه سازد و بنهایت سعی بآنچه اعتماد را شاید مشغول شود.

و گفت: چون کاری ممکن باشد که بتدبیر حاصل آید، و موافق خواست واقع شود، آنرا نفی نیکو و سعادتی لایق شمار؛ و اگر برخلاف آرزو ظاهر شد، اندوهگین مباش؛ زیرا که در تدبیر کردن ترا بر وقوع آن موافق مراد خود اعتماد نبود (۳)

و گفت: هیچکس نیست که به مذمت دنیا فائل نباشد؛ چه تغییر و انتقال لازم حال آنست؛ پس آن کس که بجمع کردن دنیا شادگامی نماید، همانا طلب‌زیادتی چیزی می‌کند که آنرا مذموم می‌شمارد؛ ناچار مستغرق به جمع (۴) مال دنیائی را مکروه بسیار برسد و جمعی را که دنیا اندک باشد به کم کردن آنچه مکروه است مباحی و مسرور باشند و چون از آنچه مکروه دارند کم کنند بآنچه محبوب دارند نزدیک شوند (۵).

و گفت: بدترین مردم در احوال کسی باشد که بر هیچکس اعتماد نکند از جهت بدگمانی، و هیچکس بروی اعتماد نکند، از جهت بدفعلی.

و گفت: نفس تو در میان دوشر حیران است، اعدام او را بجانب نادانی می‌کشد و غناء او را بسوی تفاخر. (۶)

و گفت: برادر خود را در نزاع کردن بایرادر دیگر یاری مکن؛ زیرا که آخر کار ایشان به صلح انجامد و نگوهش آن به تو عاید شود.

(۱) عبارت متن عربی مؤلف چنین است: «وقال: كل فائت وجدت في الامور منه عوضاً او امكنك اكتساب مثله فما الاسف على فوته؟ وان لم يكن منه عوض ولا يصاب له مثل فما الاسف على ما لا سبيل الى مثله ولا امكان في دفعه».

(۲) عبارت مترجم اول اینست: «آنچه از آن گزیر باشد» و درست نیز همین است.

(۳) جمله اخیر از این حکمت در برابر این عبارت مؤلف است: «فانك قد كنت عملت فيه على غير ثقة بوقوعه على ما تنحب».

(۴) متفرق جمع.

(۵) ترجمه این قطعه از متن عربی نیز وافق بمقصود نیست و نص عربی مؤلف چنین است «وقال: لم اري احداً الا اذا مال الدنيا وامورها اذهى على ما هي من التغير والتنقل. فالمستكثر منها يلحقه ان يكون اشد اتصالاً بما يذم ويدم الانسان ما يكره والمستقل منها مستقل مما يكره واذا استقل مما يكره كان ذلك اقرب الى ما يحب».

(۶) عبارت عربی چاپ ازهر اینست: «وقال: الجشع بين شرين فالاعدام يخرجه الى السفة، والجدّة تخرجه الى الاشر».

[فصل سیزدهم]

[فلسفه: بطلمیوس Ptolémée] (۱)

۱۹

وازان جمله: «بطلمیوس» صاحب کتاب: «المجسطی» (۲) [است] که سخن از «هیأت افلاک» (۳) کرد؛ و «علم هندسه» را از «قوت» به «فعل» آورد.

پس از حکمت‌های «بطلمیوس» آنست که گفت: بهترین انسان آنست که بر آنچه مشتبه‌ای طبع باشد، صبر کند (۴) و بهتر از او کسی تواند بود که هر چه لایق نباشد آرزو نکند.

دیگر گفت: حلیم (۵) کسی باشد که چون راست گوید صبر کند (یعنی بر راست گفتن هر چه از شدت و محنت او رایش آید بر آن صبر و تحمل نماید، و از راست گفتن باز نیاید، بلکه راست گفتن را لازم گیرد و از رسیدن محنت و شدت بر آن یا بر جا باشد) نه کسی که چون دشنام کند (۶) خشم فروخورد (از نهایت لثیمی: یعنی: درجائی که تنبیه و زجر باید کرد آنرا به خشم فرو خوردن ناقص گرداند) (۷).

(۱) بطلمیوس Ptolémée منجم و ریاضی‌دان معروف یونانی متولد در پتولموس ptolemus واقع در قسمت علیای مصر در سده دوم میلادی. در اسکندریه نشو و نما یافت، اساس تعلیمات بطلمیوس در هیأت مبنی بر مرکزیت زمین و حرکات افلاک می‌باشد و تا سده شانزدهم میلادی فرضیه بطلمیوس مورد قبول دانشمندان علم هیأت و نجوم بود ولی گالیله Galilée ایتالیائی بر خلاف فرضیه بطلمیوس قائل به حرکت زمین شد و آنرا اثبات نمود، کتاب المجسطی از تألیفات بنام بطلمیوس می‌باشد.

(۲) المجسطی Almageste. م: مجسطن.

(۳) متن عربی: «هیأت الفلك».

(۴) متن عربی جمله اول این است: «ما احسن الانسان ان يصبر عما يشتهي» یعنی: چه قدر

خوب است که انسان بخواهش نفس تن در ندهد.

(۵) م: حکیم.

(۶) م وب: کند.

(۷) متن عربی اینست: وقال: «الحليم: الذي اذا صدق صبر! لا الذي اذا قذف كظم» و معنی

آنکه «بردار کسی است که چون راست گوید شکیبائی کند، نه کسی که چون دشنامش دهند خشم فروخورد».

دیگر گفت: کسی که مردم را غنی گرداند، و از مردم سؤال نکند^(۱) به ملوک شبیه تر است، از کسی که از غیر استغناء حاصل کند و در مقام سؤال باشد.

دیگر گفت: محل «حکمت» از دل‌های جهال؛ همچون محل زر و جواهر باشد از پشت حمار .

حکیم شنید که جمعی از یارانش نزدیک سراییده اوبه مثالبوی سخن گذار بودند، نیزه‌ای را که در پیش داشت حرکت داد تا دانند که آواز ایشان به حکیم می‌رسد، و به اندازۀ نیزه ایشان از سراییده دورتر باشند، و هر چه خواهند بر زبان رانند .

دیگر گفت که «علم» در محل خود مانند «زر» است در «کان»؛ بیرون آورده نشود مگر بگداختن، و مشقت، و رنج [و نصب] و بعد از آن خالص ساختن آن به فکر و عمل واجب شود چنانچه زر را به آتش خالص سازند^(۲) .

و حکیم گفت: دلالت «ماه» در روزها: فویراست؛

دلالت «آفتاب» و «زهره» در ماه‌ها فویر؛

دلالت «زحل» و «مشتی» در سال‌ها فویر بود .

و از رمزهایی که از حکیم نقل کرده‌اند، آنست که گفت: مادر زمانی که بعد ازین می‌آید خواهیم بود^(۳)؛ و این سخن اشارت به «معاد» باشد؛ زیرا که هستی و وجود حقیقی همان وجود در آن عالم است .

(۱) متن عربی اینست: «وقال: لَمَنْ يَغْنِي النَّاسَ وَيَسْأَلُ : اَشْبَهَ بِالْمُلُوكِ» بنا برین عبارت باید چنین ترجمه میشد: «و گفت: آن که مردم را غنی سازد و خود طرف سؤال باشد (یعنی نیازمندان از او رفع حاجت می‌خواسته باشند) به ملوک مانده تر است» . و این ترجمه معنی بر آنست که فعل «سأل» را بصورت مجهول «يسأل» بخوانیم چنانچه مصحح طبع انتقادی ازهر خوانده است و مترجم اول و دوم در اینجا اشتباه کرده‌اند و بنا آنکه نسخه مورد ترجمه ایشان صورت دیگر داشته است .

(۲) متن عبارت عربی اینست: «وقال: العالم في موطنه كالذهب في معدنه؛ لا يستنبط الا بالذهب، والذهب، والكدر، والنصب؛ ثم يجب تخليصه بالفكر، كما يخلص الذهب بالنار» و ترجمه آن اینست: «و گفت: دانش در موطن خویش مانند زر است در کانش: به دست نمی‌آید مگر با کوشش پیایی و مشقت و رنج و تعب؛ پس واجب است تخلص دانش بوسیله فکر مانند تخلص زر به آتش» . و ظاهراً در نسخه مورد ترجمه بجای عبارت: «بالدؤب»، «بالذوب» نوشته بوده است (۴) .

(۳) م: بودن .

[فصل چهاردهم]

[حکم : اهل مظال ^(۱)]

۲۰ و ۲۱

و از آن جمله: حکمای «اهل مظال» ^(۲) اند که از ایشان **خروسپس** ^(۳) و **زینون** ^(۴) اند:
خلاصه قول ایشان آن که «باری» تعالی [مبدع] اول و واحد محض است که بهویت متفرد
است ؛

نفس و «عقل را بیک دفعه پیدا کرد ،

و از پی آن همه آنچه در زیر ایشان است بتوسط عقل [و نفس] پدید آورد، و
در ابتدا نفس و عقل را دوجوهر پیدا آورد که بر آن فناء و زوال روا نباشد .
و چنان آورده اند که نفس را دوجرم است : جرمی از :

آتش و هوا،

و جرمی از: آب، و زمین ؛

و نفس: متحد است بجرمی که از آتش و هواست؛ و جرمی که از آتش و هواست: متحد است
بجرمی که از : آب و زمین است؛ پس ظاهر میشود افاعیل نفس در آن جرم که از : آتش و
هواست ؛

و این جرم راطول و عرض نیست: و قدر که متعلق بمکان باشد نیست ؛

(۱) م وب: حکمای اهل مطالباند .

(۲) اهل مظال (رواقیون Stoiciens) : این دسته از فلاسفه در قبال دسته «مشائین» قرار
دارند. باید دانست که گاهی اصولاً فلسفه رواقی را به مکتب زنون تعبیر میکنند .

(۳) خروسپس Chrysippe.

(۴) زنون Zénon.

وما باصطلاح خود، آنرا : «جسم» گوئیم ؛ واز «جسم» به «جرم» نور و بها و حسن پرتو می‌اندازد و چون فعل‌های نفس نزد ما بتوسط چیزها ظاهر میشود، مر آنرا نوری درخور نیست (۱). و بر آن رفته‌اند که نفس چون پاك و پاکیزه باشد صحبت اجزای آتشی و هوائی خواهد. و صورت جسم نفس در آن عالم از نار و هوا باشد، جسمی نورانی، روحانی علوی، پاك و پاکیزه ازهر نفلی و نیر کی (۲)

اما جسمی که از آب و زمین مرکب است فانی و زایل میشود (۳) ؛ زیرا که هم شکل جسم آسمانی نیست؛ زیرا که آن جسمی [لطیف و سبک] است، اورا وزنی نیست، و به لمس دریافتد نشود، و جز به «بصر» تنها ادراک آن میسر نیست ؛ چنانچه اشیای روحانی را از عقل دریافتد؛ و لطیف‌تر چیزی که به «حس بصر [ی]» دریافتد از جواهر : جواهر نفسانی است ؛ و لطیف‌تر چیزی که از ابداع باری تعالی دریافتد: اثرهایی است که نزد عقل حاصل است .

و بر آن رفته‌اند که «نفس» را استطاعت حاصل است تا وقتی که حق تعالی اورا بگذارد که موافق ارادت خود کارها از او صادر شود، و چون حضرت حق - سبحانه - نفس را ربط فرماید استطاعت از او دور شود مانند حیوان که چون مدبر او - که انسان است اورا فرو گذارد استطاعت هر چه خواهد دارد و بجانب مقصودهای خود جنبش زمین تواند کرد، و چون او را ربط کند قدرت استطاعت نداشته باشد .

و به آن رفته‌اند که پلیدی «نفس» [و] چرکنت‌های «بدن» لازم انسان است از جهت اجزاء، اما پاك کردن و پاکیزه نمودن از جهت کل است؛ زیرا که چون «نفس کلی» از «نفس جزئی» جدا شود و «عقل جزئی» از «عقل کلی» جدا گردد - با جرمی که از آب و زمین است متصل شود، و آن هر دو گرانند و به جانب نشیب مایل باشند و چون «نفس جزئی» به «نفس کلی» پیوند یابد، و «عقل جزئی» به «عقل کلی» متصل گردد، گرانی او بر طرف شود؛ زیرا که به «جسم» آتش و هوا متصل شود، و

(۱) عبارت متن عربی چاپ ازهر اینست: و باصطلاحنا سمیناه: جسماً؛ و افاعیل النفس [فيه]: نورة، بهیة، و من الجسم الی الجرم ینحدر: النور، و الحسن و البهاء و لما ظهرت افاعیل النفس عندنا بمتوسطین؛ کانت: اظلم، و لم یکن لها نور شدید. ترجمه غلط است و صحیح آن بارعایت سبک مترجم این: «وما باصطلاح خود آن را جسم نامیدیم و افعال نفس [در جسم] نورانی و درخشان است، و از جسم به جرم نور و بها و حسن پرتو می‌اندازد (فرود می‌آید) و چون افاعیل (کارهای) نفس نزد ما به دو واسطه جسم و جرم ظاهر میشود تاریک است و نور تندی ندارد» .

(۲) ترجمه عبارت عربی برین تقریب است: «و گفته‌اند: نفس هر گاه پاك و پاکیزه باشد باجزای ناری و هوائی اختصاص خواهد یافت که جسم آنست و در آن عالم (یعنی عالم آخرت) صاحب جسمی علوی، ظاهر، پاك و دور ازهر درد و ثفل خواهد بود.»

(۳) متن عربی: و اما الجرم الذی من الماء و الارض فیدثر و یفنی... و معنی آنکه: و اما جرمی که از آب و زمین مرکب است فرسوده و فانی میشود .

هر دو لطیف‌اند و میل به بالا کنند (۱).

و این هر دو «جرم» مرکب‌اند هریکی از دو جوهر . واتحاد (۲) این دو جرم سبب آنست که در «حس بصر [ی]» يك چیز شوند، اگرچه دریافتن [حواس] باطنی نزد عقل يك چیز نیست؛

پس «جسم» درین عالم مستبطن است در «جرم»؛ زیرا که روحانیت در «جسم» بیشتر است و این عالم هم‌شکل و هم‌جنس (۳) جسم نیست، و جرم مشاکل و معجاس این عالم است؛ و چون جرم را با این عالم مشاکلت بود درین عالم جرم ظاهر شد، و جسم در زیر جرم مندرج و مستبطن گشت که با [این] عالم مشاکل و معجاس نبود.

اما در آن عالم «جسم» بر «جرم» ظاهر باشد؛ زیرا که آن عالم، عالم روحانیت جسم است زیرا که جسم با آن عالم مشاکل و معجاس است - و اجزای لطیف از جرم آب و زمین در جسم هوا و آتش در آن عالم مندرج باشد (۴) - چنانچه جسم درین عالم در جرم مندرج بود. پس چون این چنین مقرر شد که جرم در آن عالم مندرج باشد در جسم؛ گوئیم که جسم باقی است دایمی که فنا و زوال را به وی راه نباشد؛ ولذا او دایمی باشد که ملول نتواند کرد آنرا نفوس و عقول (۵)، و این سرور و لذت تمام نشود و به سرنیاید.

و ایشان از استاد خویش «افلاطون» نقل کنند که چون «واحد» را ابتدانیست نهایت هر متناهی واحد باشد، و گوید: از آن رو واحد بی نهایت است که آنرا ابتدانیست و هر چه ابتدا ندارد، نهایت ندارد (۶).



(۱) عبارت متن عربی چاپ انتقادی ازهر این است «... لانه اذا انفصلت النفس الكلية الى النفس الجزئية - والعقل الجزئى من العقل الكلى - غلظت، وصارت من حيز الجرم؛ لانها كلاسفلت اتحدت بالجرم، [والجرم] من حيز الماء والارض وهما ثقيلان يذهبان سفلا...»
(۲) ازهر: «واجتماع هذين الجرمين يوجب الاتحاد شيئاً واحداً عند الحس البصرى؛ فاما عند الحواس الباطنة وعند العقل فليست شيئاً واحداً».

(۳) م: همچنین، ب: هم‌جنس.

(۴) عبارت بین دو خط از دوسطر ۱۱ و ۱۲ ترجمه مفلوله و نقوشی است از این عبارت مؤلف: «ويكون لطيف الجرم الذى هو من لطيف الماء والارض المشاكل لجوهر النار والهواء مستبطناً فى الجسم» و باید بارعایت سبك مترجم باین عبارت ترجمه میشد: «وجزء لطيف جرم که خود از اجزاء لطيف آب و زمین و مشاکل با گوهر آتش و هوا است مندرج و مستبطن در جسم میباشد». (۵) عبارت متن عربی این است: «لا تملها النفوس ولا العقول» و ترجمه آن بر عرف روز چنین است: «نفوس و عقول از آن ملول و وازده نمیشوند».

(۶) عبارت مؤلف بنابر نسخه انتقادی ازهر چنین است: «و انما صار الواحد لانه لا نهاية له لانه لا بد له، لانه لا بد له لانه لا نهاية له» و ترجمه آن بر سبك مترجم این است: «از آن رو واحد بی نهایت است که آنرا ابتدا نیست، نه اینکه آنرا ابتدا نیست از آن رو که بی نهایت است».

و گفت: لایق هوشیاری مرد آنست که هر روز در آئینه به روی خود نظر کند، اگر ببیند که قبیح است باید که فعل قبیح از وی به وجود نیاید تا بجمع کردن میان دو قبیح متصف نشود؛ و اگر نیک ببیند روا ندارد که از روی نیک قبیح بفعل آید.

و گفت: آدمی از دو حال بیرون نیست یا بحسب استعداد ذاتی و قابلیت مؤخر است، و بخت و طالع او را مقدم ساخته؛ یا به پیرایه شرافت خصال و اوصاف کمال پیراسته است و رتبه تقدم دارد و روزگار او را مؤخر ساخته؛ پس راضی باش با اختیار خویش به آنچه ترا داده اند، و الا باضطراب و آزار باید شد بدان.

باب سوم

[حکمای متأخر یونان]

[مقدمه]

و از آن جمله ؛ حکمائی اند که [از] ایشان [در زمان] مؤخر بودند و در « رای » [با ایشان] مخالف ، مثل : ارسطو طالیس ، و طایفه‌ای که تابع او بودند در رای ؛ مانند : اسکندر رومی . و شیخ یونانی ، و دیوجانس الکلبی و غیر ایشان ؛

و همه ایشان بر رای : ارسطو اند در مسائلی که از « قَدَماء » جدا و متفرد است .

پس ما ذکر میکنیم از رای آن حکیم آنچه تعلق به غرض ما دارد از مسئله‌هایی که « اوائل حکماء » آورده [اند] و مخالفت نموده اند « متأخران » با ایشان .

و آن مسائل [را] در شانزده مسئله منحصر داشتیم .

[فصل اول]

[فلسفه : ارسطو Aristote^(۱)]

۲۲

از جمله آن حکماء : ارسطوطالیس بن نیقوماخوس از ساکنان اسطاخرا [است].

و او حکیم مقدم و دانشور معظم است. در میان حکماء به «معلم اول» مشهور و به «حکیم مطلق» مذکور است.

در سال اول از ملک اردشیر بن دادا متولد شد.

چون عمرش به هفده سال رسید پدر او را به افلاطون سپرد، و بیست سال و کسری در ملازمت «افلاطون» بود.

او را «معلم اول» از آنرو گفتند که واضع «تعلیم‌های منطقی» است، و قوانین آنرا از «قوت» به «فعل» آورده [است].

و حکم او: حکم واضع «نحو»، و [واضع] «عروض» است؛ زیرا که نسبت «منطق» با معانی که در ذهن است، همان نسبت «نحو» است با «کلام»، و «عروض» با «شعر».

و این حکیم را «واضع» گویند، نه بآن معنی که پیش از وی معانی به «منطق» مقوم

(۱) ارسطو (ارسوطالیس Aristotolês) در سال ۳۸۴ قبل از میلاد در شهر استاژیر واقع در مقدونیه متولد شد، پدرش نیکوماک Nicomaque پزشک دربار مقدونی بود. «ارسطو» مربی و دوست اسکندر کبیر و پیشرو مکتب فلسفی مشائی میباشد، او در تمام دوره قرون وسطی معلم فلاسفه بشمار آمده است.

ارسطو رسائل متعددی در خصوص منطق و سیاست و تاریخ طبیعی و فیزیک و غیر آنها نوشته که ترقیات علمی این عصر اهمیت آنها را ظاهر ساخته است. در میان فلاسفه و دانشمندان بقدری مشهور است که نامش ضرب المثل هوش و ذکاوت و دانائی است. این فیلسوف بزرگ در سال ۳۲۲ قبل از میلاد در شهر کالسیس Chalcis در گذشته است.

نبود؛ بل به آن معنی که قوانین را مجرد ساخت از آلات (۱) و ترتیب داد و به ذهن‌های متعلمان نزدیک گردانید تا همچون «میزانی» شد نزد ایشان که در وقت اشتباه صواب به خطا، و حق به باطل به آن رجوع نمایند.

الا آنست که حکیم در سخن راه اجمال رفت، همچون اجمال م مهدان؛ و «متأخران» آن قوانین را تفصیل دادند مانند شارحان که شروح سازند؛ پس حکیم را حق سبقت و فضیلت تمهید سخن باشد.

و کتابهای او در : طبیعیات، والهیات، و اخلاق مشهور است، و آنرا شروح بسیار نوشته‌اند.

وما اختیار کردیم - در نقل کردن مذهب او - شرح: **ثامسطیوس** (۲) [را] که مقدم متأخران و رئیس ایشان: **ابوعلی بن سینا** بر آن اعتماد کرده است.

و آوردیم مانکته‌ها از کلام او در الهیات.

و باقی مقالات او را - در مسائل - حواله بنقل «متأخران» نمودیم؛ زیرا که با [۱] و مخالفت ندارند در هیچ رأیی، و نزاع ندارند با وی در هیچ حکمی، [بلکه ایشان] همچون مقلدان اند، مگر او را **متهالك** بروی [وامر چنین که گمان کرده‌اند نیست] (۳).

(۱) عبارت عربی مؤلف برین صورت است: «بل بمعنی انه جرد آله عن الماده» و ترجمه آن بر سبک مترجم این است: «بل بآن معنی که آلت منطق (یعنی قوانین منطق) را از ماده مجرد ساخت».

(۲) **ثامسطیوس** Thémistios

(۳) عبارت متن عربی چنین است: «المتهالكين عليه؛ وليس الامر على ما مالت ظنونهم».

اليه ۹.

مسألة اول

در اثبات واجب الوجود که محرك اول است

حکیم در کتاب: «اثولوجیا»^(۱) در حرف لام می‌فرماید که «جوهر» بر سه صنف قسمت می‌یابد: دو طبیعی است، و یکی غیر متحرک است.

و [گوید: ما] به وجدان درمی‌یابیم که متحرکات جوهر را اختلاف اوضاع و جهات باشد، و ناچار است هر متحرک را از حرکت دهنده‌ای؛ اگر محرك نیز متحرک باشد، تسلسل لازم آید و حرکت حاصل نتواند شد و این مخالف واقع است؛ پس حرکت مستند باشد به محركی غیر متحرک.

و نتواند بود که در محرك معنی از معانی به «قوت» باشد تا محتاج شود به امری که آن معنی را از «قوت» به «فعل» آورد^(۲)؛ و آنچه بالفعل حاصل باشد مقدم است بر آنچه «بالقوة» حاصل است؛

و هر چه جایز الوجود باشد، [در] طبیعتش البته امری در کتم قوت مانده، و آن امر امکان و جواز است و ناچار به واجبی محتاج باشد که آن جایز (و ممکن) بافاضه آن واجب از پرده خفا بجلوه گاه ظهور آید و به امداد واجب، واجب الحصول شود؛

و همچنین هر متحرک کسی محتاج است به حرکت دهنده^(۳)؛ پس واجب الوجود بذات و حقیقت ذاتی است که وجودش از غیر مستفاد نتواند بود؛ پس هر موجودی وجود او مستفاد است از وی بالفعل؛ و جایز الوجود به حقیقت و ذات به امکان متصف باشد وقتی که بی ملاحظه جانب شرط و علتش بگیری و چون به ملاحظه شرط و علت بگیری او را وجوب ثابت گردد، و اگر بی شرط و علت بگیری و علت را اعتبار نکنی، ممنوع باشد^(۴).

(۱) اثولوجیا = Théologia = الهیات .

(۲) عبارت: «إذ هو لا يتحرك كمن ذاته من القوة إلى الفعل، فالفعل إذا أقدم من القوة»

از متن عربی ترجمه نشده مانده است .

(۳) م: هر حرکتی محتاج است پس به حرکت دهنده‌ی، ب: محتاج است بسوی حرکت دهنده‌ی. کلمه «پس» در نسخه «م» و کلمه «سوی» در نسخه «ب» زاید است .

(۴) عبارت مؤلف اینست: «و جائز الوجود له في نفسه وذاته الامكان وذلك اذا اخذته

بالشرط . و اذا اخذته بشرط علته فله الوجوب، و اذا اخذته بشرط لاهلية فله الامتناع » .

مسأله دوم

در آن که واجب الوجود، واحد است

و «ارسطاطاليس» توضیح می‌کند که «مبدأ اول» واحد است ازین حیثیت که عالم واحد است .

و می‌گوید که «کثرت» افراد عالم بعد از اتفاق در حد به کثرت «عنصر» عاید نیست ؛

و ذات قدیم را چون بهیچ نوع در ساحت جلال چیزی بقوت نتواند بود ؛ زیرا که تمام است در جمیع کمالات که مجموع کمالات حضرت او بفعل حاصل است، و هیچگونه قوت مخالف عظمت ذاتش نتواند شد ؛

و به آئیت اولی موجود است، لاجرم عنصریت سرادق کمال احدیتش را مکدر ندارد، پس محرك اول به اسم و ذات واحد باشد (۱) .

[و گفت: پس محرك عالم واحد است ؛ زیرا عالم واحد است]

و باین طریق که بیان می‌یابد **ثامسطیوس** از حکیم اقدم نقل می‌کند .

و جمعی که دامن اجتهاد در پیچیده نصرت مذهب او می‌نمایند روشن می‌سازند که «مبدأ اول» واحد است ازین روی که «واجب الوجود» لذاته است که اگر کثیر بودی واجب الوجود بر او و بر غیر او محمول شدی بتواطؤ؛ پس از جنسی که شامل واجب الوجود و غیر او بودی و از فصلی که غیر او از واجب الوجود جدا کردی، چاره نبودی؛ پس ترکیب ذات واجب الوجود از «جنس» و «فصل» لازم می‌آمد، و اجزای مرکب بر مرکب سابق است بسبق ذاتی؛ پس واجب [بذاته] نباشد (و این محال [است]) (۲) (زیرا که اگر واجب بعین ذات واجب نباشد بلکه

(۱) ترجمه متن عربی بنابر متن انتقادی ازهر چنین است: «و می‌گوید کثرت پس از اتفاق در حد جز کثرت در عنصر نیست، و اما آنچه به آئیت اولی موجود است؛ پس او را عنصری نیست زیرا او تمام و قائم بالفعل است و قوه را مخالف نشود؛ پس بنابراین محرك اول به کلمه و عدد یعنی بنام و ذات واحد باشد» .

(۲) عبارت : «و این محال» است خارج از متن عربی و مغل معنی است .

بجیزی که خارج است از عین واجب باشد ، واجب الوجود واجب نباشد بذات، و این محال و باطل است (۱) .

(۱) قسمت اخیر از این بحث دقیق در این ترجمه نامفهوم و نامربوط بنظر میرسد و با هیچیک از نسخ عربی هم که در دست راقم سطور است وفق نمیدهد و نسخ مذکور نیز بایکدیگر اختلاف شدید دارند و مانعاً عبارت عربی مؤلف را بنا بر اختیار مصحح نسخه انتقادی از هر ، و سپس ترجمه آن را با رعایت سبک مترجم در ذیل می آوریم . اینك متن عربی نسخه از هر : « و لانه اولم یكن هو بعینه واجب الوجود لذاته - لاشيء عنه ؛ بل الامر خارج عنه واجب بذاته - لكان واجب الوجود بذلك الامر الخارج ؛ فلم یكن واجباً بذاته . . . هذا خلف » و این هم ترجمه تحت اللفظی آن : « و از این رو که او اگر بعینه (یعنی : بخودی خود) واجب الوجود لذاته نباشد - نه برای چیزی از او ، بلکه برای امری خارج از او که واجب بذات خویش باشد - هر آینه واجب الوجود به آن امر خارج خواهد بود ، پس واجب بذات خود نخواهد بود و این خلف است » .

مسأله سوم

در آن که واجب الوجود عاقل و معقول و عقل است بذاته (۱)

اما آن که عقل است؛ زیرا که مجرد است از «مادّه» و منزّه است از لوازم مادّی؛ پس ذات او محتجب نباشد از ذات او؛

اما آن که عقل (۲) است لذاته؛ زیرا که مجرد است لذاته؛

و اما آن که معقول است لذاته؛ زیرا که (۳) ذات (احدیت) محتجب نیست [از ذات خود] بذات (قدوسی) [خود] و غیر ذات خود؛ زیرا که مبدأ اول ذات احدی را تعقل فرمود و از ذات احدی تمام اشیاء تعقل فرمود؛ پس (مبدأ) اول عالم عقلی را یک دفعه بی احتیاج با انتقال و تردد از معقولی به معقولی تعقل کرد (۴) و تعقل مبدأ، اشیاء را نه از آن حیثیت باشد که اشیاء را از مبدأ اول در خارج وجودی بود [و] بواسطه اشیاء که خارج باشند تعقل ذات احدی متوجه اشیاء باشد چنانچه ما محسوسات را از امور خارج از ذات خویش احساس کنیم بلکه تعقل میکند از ذات خود (۵) و بودن باری تعالی عاقل و عقل بسبب وجود اشیاء معقوله نیست تا اشیاء سبب تعقل ذات احدی گردد؛

بلکه بعکس است که تعقل کردن او اشیاء را موجود گردانیده است اشیاء را .
و نباید که «مبدأ اول» به امری کامل شود، بلکه مبدأ اول کامل است بذات، و مکمل غیر است، پس وجود مقدسش از وجود غیر استفاده کمال نتواند کرد.

و بوجهی دیگر گوئیم اگر تعقل اشیاء مبدأ را از اشیاء باشد، وجود اشیاء مقدم بر وجود مبدأ باشد و در حقیقت ذات مبدأ و حقیقت آن جوهر قابلیت [معقولات] اشیاء باشد [از اشیاء] و چون در ذات مبدأ تعقل در اشیاء متحقق باشد و بر فرض آنکه تعقل از اشیاء باشد لازم آید که در مبدأ امری بقوت بماند که باعتبار با امر خارج کمال پذیرد؛ و مبدأ قطع نظر از اشیاء تعقل نتواند کرد؛ و از

(۱) عبارت متن عربی چنین است: «فی ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته و عاقل و معقول لذاته عقل من غیره اولم یعقل.»

(۲) این ترجمه مطابق متن عربی چاپ تهران است و اما در چاپ انتقادی ازهر بجای: «عقل». «عاقل» اختیار شده است.

(۳) در متون عربی بجای این عبارت متن که میگوید: «زیرا که» نوشته است: «فال» یعنی: «گفت».

(۴) ترجمه صحیح گفته مؤلف: «تعقل میکنند» است، نه «تعقل کرد».

(۵) عبارت در متن عربی اینست: «و انه لیس یعقل الاشیاء علی انها امور خارجه عنه فیعقلها منها کحالنا عند المحسوسات بل یعقلها من ذات».

شأن مبدء است تعقل اشیاء؛ لاجرم مخالط «امكان» و «قوت» باشد و این محال است (۱)؛ زیرا که فرض آنست که در مبدء لا يزال تمام کمالات بالفعل متحقق است، پس واجب شد این که مراوراً بذات خویش امر اکمل افضل ثابت باشد، نه از غیر.

و دیگر: چون تعقل ذات خویش فرمود و تعقل فرمود آنچه لازم ذات خویش بود بالفعل در مبدء است، و هر چه صادر میشود از مبدءاً بترتیب صدر می یابد، والا ذات را بکنه تعقل نکرده باشد.

و دیگر: اگر در مبدء تعقل اشیاء بالفعل نباشد، در کمال ناقص باشد، و حالش به حال خواب کننده مشابه افتد (۲).

و اگر تعقل مبدء اشیاء را از اشیاء باشد؛ پس اشیاء متقدم باشد بر مبدء (۳)؛ لاجرم تعقل اشیاء از ذات واجب باشد و مطلوب همین است.

و این مقصود را بعبارتی دیگر به بیان آرند نزدیک باین معنی و گویند: مبدء اول اگر جوهر او جوهر عقل باشد، یا ذات احدی (۴) را تعقل کند، یا غیر را؛ و آن غیر که متعقل مبدء گردد بی شک مبدء را در حد ذات اضافت با آن فعل و متعقل نخواهد بود (۵)؛

پس گوئیم: آن غیر را یا بنفس خویش فضلی و جلالی باشد که مناسب آن فضل او آن باشد که متعقل شود بر آن گونه که متعقل شدن آن غیر را افضل باشد از متعقل ناشدن؛

یا متعقل، ناشدن افضل باشد از متعقل شدن؛ زیرا که قسمی دیگر که تعقل غیر افضل باشد از آنکه مبدء را در ذات اقتضاء کند بآن معنی که در ذات غیر اقتضائی باشد که تعقل مبدء آن غیر را لازم باشد؛ این قسم ممکن نیست؛ پس بر تقدیر آنکه در نفس آن غیر فضلی و جلالی باشد که مناسب تعقل کردن باشد، اگر تعقل نمودن مبدء اشیاء را از اشیاء باشد، همان محال لازم آید که فضل و کمال مبدء بغیر باشد (۶).

(۱) عبارت عربی بر طبق نسخه انتقادی ازهر چنین است: «و ايضاً فانه لو كان يعقل الاشياء من الاشياء لكان وجودها متقدماً على وجوده ويكون جوهره في نفسه وفي قوامه وفي طباعه ان يقبل معقولات الاشياء من الاشياء فيكون في طباعه ماهو بالقوة من حيث يكمل بما هو خارج عنه حتى يقال: لولا ماهو خارج عنه لم يكن لذلك المعنى وكان فيه عدمها فيكون الذي له في طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير اضافة الى غيره ان يكون عادماً للمعقولات ومن شأنه ان يكون لذلك فيكون باعتبار نفسه مخالطاً للامكان والقوة».

(۲) عبارت مؤلف این است: «قال: وان كان ليس يعقل بالفعل فما الشيء الكريم الذي له وهو الكون الناقص كماله فيكون حالة كحال النائم».

(۳) عبارت: «بتقدم ما يقبله ذاته» از ترجمه افتاده است.

(۴) مراد ذات مبدء اول است و ترجمه فصیح عبارت مؤلف این است: «يا ذات خود را تعقل کند یا غیر خود را».

(۵) عبارت عربی مؤلف اینست: «فان كان يعقل شيئاً آخر، فما هو في حد ذاته غير مضاف الى ما يعقله».

(۶) عبارت مؤلف بنابر نسخه انتقادی ازهر این است: «فانه لا يمكن القسم الاخر و هو ان يكون يعقل الشيء الاخر افضل من الذي له في ذاته - من حيث هو في ذاته - شيء يلزمه ان يعقل، فيكون فضله و كماله بغيره... وهذا محال».

مسأله چهارم

**در آن که واجب الوجود را تغییر عارض نمیشود ازغیری به آن که ازغیر
ابداع یابد یا کنه ذاتش متعقل غیر شود**

حکیم چنان فرمود که عظمت شأن «باری» - تعالی - اقتضای آن کند که از احتیاج
بغیری منزله باشد، و بسببی از اسباب ازغیری تغیر نپذیرد؛ نه تغیر زمانی، و نه تغیر ذاتی که
ذات او ازغیری قبول اثر کند و اگر چه مستمر باشد در زمان.

و سبب محال نمودن تغیر ذات مقدس آن که تغیر با انتقال ازحالی بهحالی صورت بندد؛
پس از انتقال ناگزیر باشد، و انتقال البته بجانب شر باشد، نه بجانب خیر؛ زیرا هر رتبتی
که فرض کنیم فرود از رتبه اوست، و هر چیزی که برسد واجب را (۱) و وصف کرده شود بدان
آن فرودتر از نفس واجب باشد، دیگر آن که آن چیز که حرکت بصوب آن واقع شود، البته
مناسب حرکت باید خصوصاً که بعدیه (۲) زمانی باشد؛

پس انتقال بجانب شر باشد (۳) و معنی این سخن که انتقال بجانب شر باشد همین خواهد
بود.

و بر کلام حکیم اشکال می آرد که چون مبدأ اول - تعالی شانه - بدوام تعقل ذات مقدس
موصوف باشد، دوام تعقل مستلزم کلال، و تغیر، و تأثر باشد.

و ثامسطیوس ازین اشکال جواب گوید که چنانچه ذات مقدس از محبت ذات رنج
پذیر نشود، از تعقل ذات هم تعب نیابد.

در رئیس متأخران شیخ **ابوعلی [حسین بن عبد الله ابن]** سینا ازین اشکال باین طور خلاصی
میدهد که تعب نیافتن ذات مقدس را سبب آن تواند بود که چون در ذات مقدس امری که [موجب]
تضاد باشد نیست و تعب رنجی است که بواسطه بیرون آمدن از مقتضای ذات پیش می آید، و این
صورت وقتی وقوع تواند گرفت که حرکت دراموری باشد که مضاد ذات باشند، اما لذیذ محض
و ملایم صرف بهیچ وجه تکرار آن آزاری نرساند.

❖*❖

(۱) ترجمه صحیح عبارت عربی این بود که گفته شود: و هر چیزی که واجب بآن برسد،

(۲) م وب: تعدیه.

(۳) عبارت عربی در متن انتقادی چاپ ازهر چنین است: «وهذا معنی قوله: ان التغیر الی

الشیء الذی هو شر» و معنی اینست: «و این است معنی گفته حکیم که تغیر و انتقال بچیزی است
که آن شر است».

مترجم اول می گوید: هر چند حکمای روزگار سالهای بسیار فکر دورین را در دفع این اشکال کار فرموده اند چون اصل این شبهه از خللی ظاهر خالی نیست، صاحب توفیق هدایت رفیق از دریافتن آن خلل صفای اعتقاد حالی^(۱) را باین اشتباه تیره نخواهد ساخت؛ زیرا که مقدمه که بنیاد شبهه بر آنست که تعقل دایمی مستلزم کلال است و تغیر ممنوع است، وقتی باشد که تعقل ذات از کبریای الهی بوجهی از وجوه مناسب تعقلات ممکنات باشد - تعالی عن ذلك - و بطلان این گمان بر هیچ خردمندی پوشیده نیست؛ بلکه اصناف تجلیات حضرت احدیت که بحسب بی نهایتی ازلیت وابدیت ذات مقدس بی نهایت است که تعبیر از آن تجلیات به چشم ذره بین حکمت اندوزان بتعقل می نمایند، مراتب نمایش کمال آن ذات مقدس است چنانچه سزاوار کبریائی وی - سبحانه - تواند بود که در ضمن تجلیات بهیچ وجه ذات مقدس بشایبه کلفتی مکدر نشده و نخواهد شد تا از وارد شدن آن کلفت تعبئی و مشقتی لازم آید.

بیت

نی اشارت می پذیرد، نه بیان اوست در قدوسی خود، بی نشان
بلکه مقدمائی که بر حکیم بر تغیر ذات مقدس ایراد کرده صاحب توفیق هدایت رفیق
که از دریا بار^(۲) ایمان زلال یقین چشیده باشد، داند که این نوع مدعای مقرر برهان را
به چنین مقدمات اضطراب بنیان روشن گردانیدن حاجت نیست. آری:
به دست یاری آئینه لولیان شعاع تجلیات خورشید جهان تاب در معرض جلوه گری آسان
نماید، و پیاپی مور فراختای عرش اعظم نتوان سپرد، و [به] چراغ نیم مرده از کرسی عظیم
الشان، نشان نتواند داد - والله در من قال - :

شعر (۳)

ای در ره حل، و عقد عشقت پیران هزار ساله اطفال
در معرکه تو شیر مردان برخاک همی زنند دنبال
متفطن هدایت مطلب را باین تنبیه کیفیت دهشت یابی عقل از تفرس و دریافت لطایف
اسرار که در زیر معرفت و آشنائی صفات الهی است ظاهر و هویدا باشد.
اللهم ارنا الحق حقا، وارزقنا اتباعه و صل علی محمد و آل محمد، بالفیض الاتم و الهادی
الی طریق الاقوم، و علی آله و اصحابه و اتباعه^(۴)،

(۱) ب: خالی.

(۲) مصطفی خالقداد از کلمه؛ «جو بیار» مرقوم در ترجمه اول و اژه «دریا بار» درست کرده و عبارت را نا مفهوم نموده است. در «هند» به رود یا رودخانه «دریا» میگویند.

(۳) بیت.

(۴) مطلب این صفحه از صدر تا ذیل زاید بر متن عربی است.

مسأله پنجم

در آن که «واجب الوجود» زنده است بذات، باقی است بذات ؛

(یعنی : در ذات کامل است و حاوی تمام کمالات است
بالفعل؛ و دریا بنده تمام اشیاء است، و نفاذ فرمان دارد در
تمام هستی) .

دیگر گفت : حیاتی که ما را است به آن ادراکی خسیس ، و تحریکی
خسیس مقارن است ؛ اما حیاتی که آنجاست، آنست که بذات مقدس هر چیزی
را تعقل کند، و ابدا باقی است بذات، و بذات خویش ^{حی} است : و بذات عالم
است، و جمیع صفات کمالی حضرت ذوالجلال با آنچه مذکور شد از صفات،
بذات راجع است ^(۱) بی تکرار و تغییری که در ذات باشد .

(۱) عبارت مؤلف اینست : و انما ترجع جمیع صفاته الی ما ذکرنا « و ترجمه صحیح
آن با عاریت سبک مترجم این است: «و همانا جمیع صفات کمالی حضرت ذوالجلال با آنچه
مذکور شد راجع است» .

مسأله ششم

در آن که از واحد صادر نشود الا واحد .

حکیم گفت که «صادر اول» از مبدأ «عقل فعال» تواند بود؛ زیرا که حرکات هرگاه
کثیر باشد، و هر متحرکی را محرکی باشد، پس عدد محرکات برابر عدد متحرکات تواند بود^(۱)؛
پس اگر متحرکات و محرکات منسوب شوند به مبدأ، نه بر ترتیب اول و ثانی بلکه جمله واحده^(۲)
به مبدأ منتسب باشند؛ هرآینه جهات ذات متکثر شود به محرکات متعدد و متحرکات متعدد،
و مستلزم تکثر ذات باشد؛

و برهان اقامت یافته که ذات مبدأ واحد است، بجمیع جهات؛ چون این مقدمات بدین
نق انتظام یافت، پس از «واحد» بجمیع جهات صادر نشود الا «واحد» که آنرا: «عقل فعال»
گویند.

و چون عقل را باعتبار ذات «امکان [وجود]» حاصل است،

و باعتبار علت: «وجود [وجود]»؛ پس ذاتش متکثر باشد [نه]: از حیثیت «علت» و
چون دو علت در عقل پیدا شد، مصدر دو امر گردد؛ و بعد از عقل تکثر در اسباب زیاده شود، پس
تکثر در مسببات لازم آید، و تمام بعقل منسوب شود.

مترجم اول می گوید: که چون از لوازم ردیه این مسأله آنست که بغیر از عقل هیچ
مخلوقی به کبریای الهی منسوب نتواند شد، و از حضرت احدیت باری - سبحانه - هیچ چیزی بغیر
از عقل صادر نشده باشد، و نیست این مگر خلاف [در] نفس امر و خلاف است به شرع^(۳).
و در تعلیق و تسوید این ادراک چنان قرار یافته که آنچه موافق شرع مطهر نباشد،
بقدر مقدور ذهن قاصر پرده شکوک از مظان زلل و مواقع خلل آن برداشته شود درین مسلک
عمیق که مبنای مقاصد حکمای حکمت اندوزان بر براهین عقل متین است، اگر بقصور مایه
خویش نظر کنیم، تعرض نمودن بآن خطری عظیم خواهد بود.

(۱) عبارت عربی اینست: «فیجب ان یکون عدد المحركات بحسب عدد المتحرکات».

(۲) م وب: جمله اولاً.

(۳) مترجم دوم جمله اخیر را در ترجمه این عبارت عربی متدرج در ترجمه اول آورده
است: «وما هو الا خلاف ما علیه الامر فی نفسه ومخالف لما هو الشرع علیه».

اما در دفع شكوك و اوهام [فرق] و تشکیكات طوایف آنچه مسطور میشود، چون سبزه یی است که از سفره خوانسار:

«فاوحی الی عبده ما اوحی»^(۱) [گدائی میرود] و لقمه است (۲) که از سماء هدایت عامش در یوزه مینماید، ازین رو مسلک بیان حکیم را درین مقصد متعرض شد - و من الله الاعانة والتوفیق و هو الهادی الی طریق التحقيق.

سخن حکیم مقدم آنست که چون حرکات بسیار است و هر حرکتی را محرکی باشد اگر حرکات و متحرکات جمله منسوب شوند به مبدأ، کثرت در جهات [ذات] لازم آید، و از کثرت در جهات [ذات] کثرت در ذاتی که از جمیع جهات واحد است لازم آید، و این صورت مخالف براهین مقرر است.

گوئیم لاسلم که از کثرت در جهات ذات، کثرت ذات لازم آید، چه جهات در موطن ذات مقدس بمنزله لوازم و عوارض باشد که در موطن مقدسه این را شئون و تجلیات گویند؛ پس تکثر در جهات، تکثر در لوازم و عوارض باشد، و تکثر بی شبهه اختلاف است؛ و چون اختلاف در جهات ذات اختلاف باشد در آنچه بمنزله لوازم و عوارض ذات مقدس باشد، و اختلاف در عوارض و لوازم اختلاف در معروضات و ذوات را مستلزم نیست؛ لاجرم تکثر در جهات ذات مستلزم کثرت در ذات نباشد (۳).

و این سخن بنقلی که بعد ازین از بعضی ارباب ولایت و یقین - رضی الله عنه و عنهم اجمعین - رفته که در ذات مقدس باعتبار [صفات] کمالی منشاء جهات تواند بود، معتقد است که جهات را در موطن قدس ذات منزلت لوازم است - والله الهادی - پس حلیه برهان از ایقان عاطل ماند. و مناط حقیقت مطلب درین مسلک عمیق آنست که معالی مقدس احدیت را باعتبار موطن کریمه لوازم مخصوص هست، و لوازم هر مرتبه را بقدر آن مرتبه اختصاصی هست که آن لازم را در مرتبه دیگر اثبات نتوان کرد، و در آن مرتبه که ذات باری - تعالی - بر صرافت وحدت از جمیع نسبت ها مقدس است، در آن مرتبه بهیچ نسبت منقسم نتواند شد، نه نسبت اسمی، و نه نسبت وصفی؛ و درین موطن ذات باری - تعالی - را واحد بجمیع جهات توان گفت؛ پس مصدریت و مبدأئیت و تأثیر را درین تجلی اثبات نتوان کرد، و در آن مرتبه که بمبدأئیت جلال احدیت تجلی کمال فرماید و احدیت بجمیع جهات لایق جلوه جمال قدوسی درین مرتبه نیست؛ و موافق تکریم این موطن کریم آنست که مبدأ ظهور اسماء مختلف باشد از مبدأئیت و مؤثریت، و سایر شرایف اسماء که لایق آن موطن تواند بود و این موطن کریم از آن موطن که ذات بجمیع جهات واحد باشد، چنانچه مقتبس از مشکوة نبوت از اولیای امت «محمد» - علیه من الصلوات افضلها - به شمع

(۱) قرآن کریم ۱۰/۵۳.

(۲) م: لقمه از که.

(۳) عبارت متن در چهار سطر اخیر نامفهوم است.

کشف والهام روشن داشته‌اند، فرودتر است، هر آینه این موطن عالی را بلوازم موطن [اعلی] متمم داشتن، لایق شناسائی باری- تعالی- نتواند بود؛ لاجرم بیان درواضع ساختن برهان روشن ننماید؛ ومبدأ اشتباه اساطین ائمه حکمت وبرهان درین مسأله از اختلاط لوازم این دومرتبه جلیله است، واین معنی از کمال حکمت بالفه حکیم علی الاطلاق است تا موفق نکته دان ، بدانند که مسلک دانائی ذات احدیت از حوصله دانائی عقل کوتاه اندیش متجاوز است و سرادقات عظمت شناسائی کبریای احدیت در انحصار مقدمات ترکیب داده عقول درنیاید، وعماری کبریای ذاتش در رواق براهین حکمت اندوزان قیاسات نظری نگنجد. آری :

صاحب‌دلی درین معنی این چنین فرموده - وخوش فرموده - رضی‌الله عنه - :

شعر

العلم بالله نفی العلم عنك به فكل مانحن فيه؛ فهو: اوهام

ناظر درین محل اگر برزلل مقدمات حکیم مقدم اطلاع یابده؛ بسیار تعجب نکند، و ساحت مساعی آن فیلسوف اعظم را بفتور منسوب ندارد. آنچه غایت سعی عقل حکیم کامل بود، مبذول فرموده است، اما عز این مقام دست‌دهشت برسینه شعور قافله سالار افکار نهاده، و دورباش کبریای [قدس] گام اختطای آن نامدار را از معراج کمال دانائی آشنائی [کبریائی] بازداشته تا بر بصیرت رای ناقب هویدا شود که بی استمداد ازانوار انبیاء که واسطه هدایت ربانی‌اند، طریق شناسائی ذات کبریائی را منطوی نتوان کردانید و باستقلال عقل و آلات مدرکش استحصال مطالب یقین آن مطلب کریم آسان نشود. لیهلك من هلك عن بینة^(۱)؛ بلکه از منهل افاضه انبیاء، ورسل - علی نبینا وعلیهم الصلوه والسلام- چاشنی گیری شهد یقینش توان نمود:

[و] یحیی من حی عن بینة^(۲).

بیت

این راه بخود برید نتوان در پهلوی پهلوان ما باش

وآنکه صادر از ذات باری - تعالی - از قدرت و اختیار نبوده باشد؛ الا واحدی که آن عقل اول است محتاج باین برهان نیست.

و این که دیگر موجودات بعد از [عقل] اول موقوف بر وجود این مخترع باشد، مثل : توقف سیری بر خوردن طعام و سیرابی بر نوشیدن آب هم موقوف بر استحکام این برهان نیست - آری :

اساطین حکمت اندوزان عقل متین مدار استحکام معلومات ایشان بر [تأسیس] دلایل افتاده و طلب کشف حقایق را بر ترکیب مقدمات مقصور داشته^(۲) اند و مبنی بر قاعده

(۱) قرآن کریم ۴۳/۸ .

(۲) م و ب : متصور بنانهاده‌اند .

ایجاب نموده اند که مسلک راه قوانین مقررۀ ایشان است ، و باین اصل راسخ گشتند و دراصل این مدعا اگرچه از صواب بیرون نیستند؛ زیرا که صادر از حضرت باری - تعالی - اولا عقل است؛ اما در آن که صادر نتواند بود الا این واحد و باید که البته صادر نشود از واحد الا این واحد درین تعبیر از صواب دور افتاده اند و بواسطه آنکه قوای استعداد کمال ایشان در تنگنای نظرهای فکر افتاده و مقتضای بعض مواضع ایشان بر سنن ایجاب واقع است این معنی ممد این رسوخ شد و چون (۱) بصحرای دلگشای یقین آن که موافق اراده کامل آنست که خلق این نوع مبدع اگر چه واحد بود اما به اختیار این واحد صدور یافته شد ، و اگر مشیت الهی متوجه اختراع موجودات متعدده گشتی، در دفعۀ واحده به هیچ گونه محذوری لازم نمی آمد.

[و اگر ذاهب شویم به آن که با وجود امکان ایجاد موجودات متعدده در حال انبعاث موجود واحد از موجود کریم بایجاب بی اختیار بوده فتور در قدرت و قصور در اراده لازم آید - تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً - وساحت عظمت الهی از آن مقدس است از صوب این اصل منحرف گشتن و بجانب یقین و حق مهتدی شدن دشوار نماید] (۲).

و آن سخن دیگر که حکیم فرموده مبنی بر قاعده سابقه که از واحد بجمع جهات عقل صادر شود، و چون عقل را امکان ذاتی هست و وجوب باعتبار، هر آینه در آن جهات متعدد باشد و باعتبار هر جهتی مصدر امری گردد؛ گوئیم : این که عقل باعتبار این دو جهت (۳) مصدر حدوث دو امر میشود ، این دو جهت در عقل از امور اعتباری است یا از موجودات حقیقی.

اگر از امور اعتباری است ، امور اعتبار [ی] منشأ صدور موجودات حقیقی نتواند بود ؛ و اگر از امور موجوده حقیقی است ، هر آینه از مبدأ واحد زیاده از واحد صادر باشد. و از اینرو استاد البشر، خاتم المحققین، مکمل علوم اولین و آخرین ،

امامی وجدی در کتاب : **حکمت رشیدی** (۴) که در قواعد حکمت : « مشائیان » تصنیف فرموده بعد از آن که بتحقیقاتی که حکمای دیگر را دست نداده، و از آن محقق ظهور یافته در

(۱) برای کلمه : « چون » در عبارت : « و چون بصحرای دلگشای یقین... » جواب و جزائی دیده نمیشود . در متن مترجم اول هم عبارت بهمین نسق رانده شده است .

(۲) در متن مترجم اول بعد از عبارت : « محذوری لازم نمی آمد » مطالبی که داخل قلاب قرار داده شد آمده است که احتمال میرود مترجم دوم بعد از نقل آن اغماض کرده باشد .

(۳) ب : باعتبار هر جهتی باین دو جهت .

(۴) در ترجمۀ اول نام این کتاب : « حکمت رشیدی » ثبت است . این کتاب را صدرالدین محمد

ترکه نیای مترجم اول (صدرترکه اصفهانی) بر نام : « رشیدالدین فضل الله همدانی » فراهم آورده و « صائن الدین ترکه » نبیره او آنرا شرح و از نو تحریر کرده است .

وساطت مقارقات و عقول شکوکه معضله بخواس تحقیقات عالیه دور فرموده اند ، افاضه فرموده باشند که دانشور بیدار دل را بیقین روشن شود ازین تحقیقات که علت قریبه معلول ثانی معلول اول تواند بود ، و ازین تحقیق روشن ضمیر را محقق باشد که امام [ما] (۱) خاتم المحققین - جزاء الله عن اهل التحقيق ، خیر الجزاء - سخن آن طایفه را بفرو رفتن در آن به آنجا رسانیده که با [آ] چه در شرایع ورود یافته مطابق تواند بود ، و این عین آن تحقیق است که مبنای رقم این تألیف بر آن افتاده است .

و چون تصنیف شریف در قواعد حکمت و استحکام مقاصد ایشان واقع شده و سخن را بضرورت بر مواضع ایشان بیان توان نمود ، تحقیق فرموده که علت قریبه معلولات عقول تواند بود ، و ذات مبدأ را - تعالی شانه - مبدأئیت حقیقی و فاعلیت اصلی ثابت و متحقق است به رمز و ایما .

و این تحقیق ازین هادی محقق - رحمه الله - مطابق آنست که از بعضی کمال اولیای امت محمدیه - علی صاحبها افضل الصلوات والتحيات (۱) ، و رضی الله عنه - صادر شده که عقل ثانی که معلول ثانی است از عقل اول انبعاث یافت ، نه بطریق علیت ؛ بلکه محل انبعاث آن عقل اول است - چنانچه «حواء» از «آدم» - علیه السلام - بقدرت کامله فاعل مختار ، و سخن هادی محقق (۲) همین معنی دارد ، غایت آن که بمواضع حکماء بیان نمودن آن بعلمت قریبه ضرورت (۳) می نماید . چون التزام تعمق درین محل دشت پذیری بعضی ذهن های ناظران که بمستأنسات مواضع و مقررات قانون حکمت معمود (۴) باشند ، منجر گشت ، از نص تحقیقات خاتم المحققین - رحمه الله - [عرصه قبول] آنچه درین مبحث عمیق مرقوم گشته متسع داشت . و من الله الهدایة والعون .

و هم ازین روی بعضی ائمه - کشف و الهام که بحقیقت حال خبیر و به تمیز - بهره از رایج بصیر بوده درین مآله افاده فرموده باشد که اعتبار جهاتی که حکماء در عقل میکنند تا منشأ صدور موجودات میدانند در ذات مقدسه باعتبار صفات کمالی که منشأ اعتبار جهات مختلف [است] اعتبار میتوانند کرد ، پس ذات کبریائی را باعتبار جهات که ناشی از صفات کمالی است منشأ موجودات گرفتن لایق مینماید ، و از تنگنای این دشواری ها خلاص شدن موافق آید ، و الحق سخنی است که انوار هدایت بروجنات اسرار درایتش لایح است - سبحان من تعزز بکنه کبریائه عن ان یحیط [به] مقایس العقول ، و یصل الی بیداء کماله مطیة المأمول -

چون این مقدار تذکار حلیه استیصار ذکی موفق رابستند خواهد بود ، باز بسایق اصل کتاب در بیان مقاصد حکیم شتافت : (۵)

(۱) ب: امام ما .

(۱) م وب: والتحیة .

(۲) مقصود صدرالدین محمد تر که جد مترجم اول این کتاب است .

(۳) ب: ضرورت می نماید .

(۴) ب: منفرد .

(۵) از صفحه ۲۲۳ سطر ۱۷ تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب میباشد .

مسأله هفتم

در عدد مفارقات

حکیم گفت: هر گاه «عَدَدِ مُتَحَرِّکَات» مترتب باشد بر «عَدَدِ مُحَرِّکَات»؛ پس «جَوَابِ هَرِ مُفَارِقَه» متکثر باشد بر ترتیب اول، و ثانی؛ پس هر «کَرهٔ متحرک» را: «محرکی مفارق» باشد. غیر متناهی در قوت که کره را تحریک نماید، مانند: تحریک مشتهی و معشوق، و محرکی باشد که مقارن (۱) حرکت باشد که صورت جرم سماوی است؛

مُحَرِّکِ اَوَّلِ را: «عقل مُفَارِق» کوئیم،
و مُحَرِّکِ ثانی را: «نَفْسِ مُزَاوِل»؛
و مُحَرِّکَاتِ مَفَارِق: تحریک کنند بآنکه مشتهی و معشوق اند؛
و مُحَرِّکَاتِ مُزَاوِلِ تحریک حرکت کنند بآنکه مشتهی و عاشق اند.
پس طلب عدد «مُحَرِّکَات» کنیم از عدد حرکات «کَرهٔ» ها.
و این امری است که روشن نبوده در آن زمان؛ و بعد ازین هویدا شود (۲).

و «کَرهٔ» ها بطریقی که «رَصْد» تعیین عدد آن کرده است، «نُه» است؛
پس عقول مُفَارِقَه: «ده» است؛
نُه از آن مُدَبِّرِ نفوسی است که مُزَاوِلِ نُه فَلَکِ اند،
و یکی: «عقلِ اَوَّل» که حکیم آنرا: «عَقْلِ فَعَال» گوید.

(۱) عبارت عربی چنین است: «و مُحَرِّکِ آخِرِ مُزَاوِلِ لِلْحَرِکَةِ» و چنین معنی میدهد: «و مُحَرِّکِ دیگر که مباشر حرکت باشد».

(۲) عبارت مؤلف چنین است: «و ذَلِکَ شَیْءٌ لَمْ یَكُنْ ظَاهِرًا فِی زَمَانِهِ وَ انْمَاطَهْرَ بَعْدَ» و ترجمهٔ صحیح آن این است: «و این چیزی است که در زمان او روشن نبود و بعدها روشن گردید».

مسأله هشتم

در آن که مبدأ اول (- تعالی شانه -) مبتهج است بذات (با کمال) خود.

«ارسطاطاليس» گوید: لذت در «محسوسات» شعور به «ملایم» است؛ ولذت در «معقولات» شعور به «کمال» است که به او واصل شود از آن حیثیت که بآن شعور حاصل شود. (مبنی برین مقدمه حضرت: «مبدأ اول» سرور و ملتذ است بذات (با کمال) خویش؛ زیرا که ذات مقدسه را بکمال تام و شرف بی نهایت تعقل فرموده؛ و هر چند (سرادق عزت) ذات - حق تعالی - مقدس است از آن که لذت انفعالی به آن (حضرت) منتسب شود؛ ولیکن این صنف تجلی را بهجت، وعلاء، و بهاء نام نهم (۱).

و چگونه این تجلی کمال حضرت مبدأ را ثابت نباشد؛ و حال آنکه ما لذت یافته ایم - بادراك حق، و ما از سرا پرده کبریای الهی دور افتاده ایم؛ زیرا که بحاصل نمودن حاجت های ضروری که لازم عنصر هیولانی است و از حقیقت ذات ما خارج است، مشغول گشته ایم و این دوری از جهت ضعف عقل و قصوری است که در معقولات داریم و انفعالی که در مقتضیات طبیعت بدنی داریم. و با وجود این قصور و بسیاری ضعف و فتور، باختلاس لمعه به حق اول متصل میگردیم و اگر چه این سعادت ما را در زمانی اندک تواند بود (۲) اما این تجلی کمال حضرت کبریاء را ابدی باشد و ما را همیشه این حال صورت نبندد؛ زیرا که [ما] مذنبتانیم، و درخواهش بقای حقایق ما را احتیاج های ضروری حایل میشود که آن توجهات حاجاتی مانع همیشگی این حال است؛ بلکه ما را این شوارق انوار بدرخشیدن بارقه انوار حقانی و اختطاف لمعه از لمعات ربانی تواند بود.

«مترجم اول گوید: سخن حکیم درین مقصد با آنکه ملایم یقین و برهان است و مقتضای منصبش تمهید مقدمات ایقان به مخاطبات و گمان میکشد، و این مطلب را در مبدأ بنوع اتصالی که در نفس خویش اثبات کرده اثبات میکند و این ابتهاج را باین التذاذ [آخس] روشن میسازد و با وجود که صنف التذاذات مباین است و لوازم مباینی مساوی لوازم مباین دیگر نتواند بود، این شعور جزوی را نردبان برآمدن بر آن معراج اصلی ساخته و این بتمثیل مناسب و موافق

(۱) عبارت متن عربی این است: «بل یجب ان یسمى ذلك بهجة وعلاء و بهاء» معنی آن که: «بلکه واجب است آن را بهجت (سرور) وعلاء (بلندی) و بهاء (نور - روشنائی) نامید». (۲) عبارت مؤلف این است: «فیكون کسعادة عجیبة فی زمان قلیل جدا و هذه الحال ابداء».

آید، و تمثیل [را] از دلایل عقلی نتوان شمرد؛ پس زیف خطابه تخمینی را در اثبات این مقصد عالی برایج یقینی خرج کرده تا ناقد بصیر داند که تشریف معرفت ذات کبریائی لایق قامت عقل کوتاهین نتواند بود، و این حله کرامت درخور این جثه بی اندام نیاید. جائی که صدر نشینان پیشگاه اسطفاء با آن که خاطرشان منزل وفود روح الامین است شفه سرادق «وما قدر و الله حق قدره»^(۱) را متعرض نمیکردند و با انشراح صدر که متضمن علوم الهی است در حوالی کنه آن معرفت بقدیم عجز متوقف اند از دست و پا زدن عقل محقر درین بادیه بی هنجار بکدام منزل توان رسید؟!

بیت

به جائی که رستم گریزد ز جنگ ترا و مرا نیست جای در ننگ

چه گفتم جائی که صاحب اسرار : «انا اوحینا الیک»^(۲) که از انقال طبیعت بحکم «و وضعنا عنک وزرک»^(۳) سبکبار گشته بود، و بمرکب تیز کام : «اسری بعبده»^(۴) بمنزل ایقان رسیده در معرفت ذات، مضمون : «ان الله سبعین الف حجابا»^(۵) خبر فرماید، ارسطوی دلیل گو بمرکب عقل سست پی بر معارج این آسمان بی نشان چگونه تواند رسید ؟ آری : بیای مور بر بام افلاک نتوان رفت ، و بوسیله قیاس آنچه بیرون از عقل و حواس است در نتوان یافت

بیت

با تقاضای عقل و وهم و حواس کی توان بود کردگار شناس ؟! »^(۶)

(۱) قرآن ۹۱/۶

(۲) قرآن ۱۶۲/۴ .

(۳) قرآن ۲/۹۴ .

(۴) قرآن ۱/۱۷ .

(۵) حدیث نبوی است

(۶) از صفحه ۲۲۹ . سطر ۲۱ تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب است .

مسأله نهم

در صدور نظام کل و ترتیب [آن] از (حضرت) مبدأ

حکیم گوید: [روشن گردانیدیم] که جواهر بر سه صنف باشد :

دوصنف طبیعی ، و یکی غیر متحرك .

و در صنف غیر متحرك سخن گذارده شد ؛

و آن دو صنف که طبیعی اند :

«هیولی» ، و «صورت» است ؛ یا «عنصر» ، و «صورت» ؛

و مبدأ اجسام طبیعی: «هیولی» و «صورت» باشد .

اما عدم را از «مبادی» شمارد^(۱)، از مبادی بالعرض ، نه بالذات .

اما «هیولی»: جوهری است که قابل صورت باشد .

و «صورت»: معنی از معانی است که به «جوهر» مقترن گردد، و به آن «نوع»^(۲) شود ؛

و جزء مقوم جوهر باشد، نه عرض حال در جوهر^(۳) .

و «عدم» امری است که مقابل «صورت» باشد ؛ زیرا که چون توهم عدم «صورت» کنیم ؛

البته در «هیولی» صورت نباشد^(۴) .

[و «عدم مطلق» مقابل «صورت مطلقه» است] .

و «عدم خاص» مقابل: «صورت خاص» .

حکیم گوید که اول صورتی^(۵) که بر هیولی سبقت فیض نمود: «ابعد ثلثه» است؛ پس «جرم»

که صاحب: طول ، و عرض، و عمق است، پدید آمد ؛

و جرم، «هیولای ثانی» است، و صاحب: کیفیت نیست .

بعد از آن «کیفیات اربعه» لاحق هیولای ثانیه شد: حرارت، و برودت که سمت فاعلیت

دارند ؛

(۱) م وب: شمارند .

(۲) م وب وت : به آن زوج

(۳) عبارت متن عربی این است : « فیصیر به نوعاً كالجزء المقوم له لا كالمرض الحال فیه » .

(۴) عبارت مؤلف این است : « فانا متی توهمنا ان الصورة لم تكن فیجب ان یکون فی

الهیولی عدم الصورة » .

(۵) عبارت مؤلف این است : « واول الصورة التي تسبق الی الیهولی .. » .

و رطوبت، و یبوست که بمنفعلیت متمم اند،
و باین لحوق «ارکان» و «اسطقات» که «آتش»، و «هوا»، و «آب»، و «زمین» است، پیدا
شد.

و این هیولای ثالثه است.

و ازین ارکان «مرکبات» که «اعراض» [و] «دکون»، و «فساد» [آن‌ها] را طاری شود،
وجود گرفت؛ و بعضی هیولای بعضی شدند.

حکیم گوید؛ (چرا) (۱) این ترتیب را در عقل و وهم خاصه اعتبار کردیم، و حس را در اعتبار
دخلی ندادیم؛ زیرا که نزد ما «هیولی» بهیچ نوع از «صورت» خالی نباشد؛ پس جوهری
مطلق تواند بود که قابل ابعاد باشد که ابعاد لاحق آن شود؛ و جسمی عاری از کیفیات متحقق
نگردد که کیفیات عارض آن شود بلکه این اعتبار در عقل و وهم تواند بود، پیشتر از آن که
بمشاهده حس پیوندد (۲).

و حکیم «طبیعت خامس» اثبات کند، و رای این طبایع که قابل «دکون» و «فساد» نباشد،
و «استحاله»، و «تغیر» آنرا طاری نشود که آن: «طبیعت آسمان» است؛ و آن که گوئیم:
«طبیعت پنجم» است مراد آن نیست که از جنس این طبایع اربعه است؛ بلکه معنی سخن آنست
که طبیعتی است بیرون ازین طبایع.

و مجموع سموات بر ترکیبات خاص اند، هر ترکیبی خاص مخصوص است [ب طبیعت خاصه
خود، و] بحرکتی خاص متحرک است.

و هر متحرکی را «محرکی مُزاول» هست؛

و «محرکی مُفارق»؛

و «متحرکات» حی و ناطق اند؛

و اطلاق «حیوانیت» و «ناطقیت» بر سموات بمعنی دیگر است؛ و حیوان ناطق را بر انسان و
افلاك باشتراك حمل کنند.

پس عالم علوی و سفلی بر نظم واحد ترتیب یافت و در تمام نظام به احسن ترتیب و احکم
قوام محفوظ افتاد؛ و در جمله عنایت «مبدأ [اول]» متوجه خیر تواند بود (۳).

(۱) کلمه. «چرا» زاید بر متن عربی و مغل معنی است.

(۲) عبارت مؤلف اینست: «و انما هو عند نظرنا فیما هو اقدم بالطبع و ابسط فی الوهم و العقل».

(۳) عبارت مؤلف اینست: «فترتیب العالم کله - علویه و سفلیه - علی نظام واحد و صار النظام فی الكل محفوظاً بعناية المبدأ الاول علی احسن ترتیب و احکم قوام متوجهاً الی الخیر».

و ترتیب تمام موجودات در طبایع کل به نوع نوع انتظام یافت ، و در تمام بر نسق مساوات نیست؛ پس حال سباع، همچون حال پرنده نیست^(۱)، و نه حال سباع و پرنده همچون حال نبات، و نه حال نبات همچون حال حیوانات ؛

[گفت]: و باین تفاوت روشن بعضی از بعضی منقطع نیست، بمرتبه که یکی را به یکی نسبت نتوان داد؛ بلکه آنجا - باین اختلاف - اتصال و اضافتی باشد که تمام را به «اصل اول» جمع کند که آن اصل مبدأ فیض جود و نظام وجود باشد در کل بوجهی که ممکن است که از آن اصل [اول] صدور یابد^(۲).

وحکیم گوید که ترتیب انتظام طباع را در کل موجودات [به] مثالی روشن گردانم . این ترتیب بترتیب منزل مانند است که از خداوند منزل و بنده و آزاد و بهایم و سباع مرتب است که صاحب منزل جمیع این اصناف مختلف را ترتیب داد و هر یکی را بجائی مخصوص متعین داشت و بر عملی خاص کماشت ؛ زیرا که اگر نه بر آن نمط گذرد احوال ایشان که او مقرر ساخته است انتظام منزل مشوش شود؛ پس ساکنان منزل اگر چه مختلف اند در مرتبه، و بعضی از بعضی در اوصاف منفصل اند، و به اشکال و صور هر یکی از دیگری متمیز و جداست؛ همه نسبت به «مبدأ واحد» دارند، و مسخر رأی و فرمان يك شخص اند؛ و در خلال حکم و قدرت يك شخص مندرج اند؛

و برین نسق تواند بود احوال عالم؛ به آنکه اجزای عالی مقدم باشد که بافعال مخصوص منتسب باشند؛ مانند: آسمان ها، و محرکات، و مدبرات [خود] ؛ و بالاتر سموات «عقل فعال» باشد^(۳).

و اجزای دیگر متأخر مرکب باشد که اکثر امور آن اجزای مرکبه به «اتفاق» باشد که مخلوط بطبع باشد و به ارادتی واقع شود که ممزوج باختیار است^(۴).
و بعد از آن کل به عنایت «باری» منتسب شوند ،

(۱) عبارت متن عربی ازهر این است :

«و ترتیب الموجودات كلها فی طباع الكل علی نوع نوع لیس علی ترتیب المساوات فلیس حال السباع کحال الطیر » .

(۲) جمله اخیر در مقابل این جمله از متن عربی است : «علی ما یمکن فی طباع الكل ان یترتب عنه» .

(۳) متن عربی در چاپ ازهر چنین است: «فکذلک تجری الحال فی العالم : بأن یکون هناك اجزاء اول مفردة متقدمة، لها افعال مخصوصة؛ مثل: السماوات، و محرکاتها، و مدبراتها ؛ و ما قبلها: من العقل الفعال» .

(۴) عبارت عربی در چاپ ازهر چنین است : « و اجزاء مركبة متأخرة تجری اکثر امورها علی الاتفاق المخلوط بالطبع و الارادة و الجبر الممزوج بالاختیار » .

مسأله دهم

در آن که نظام حکمت الهی در کل متوجه خیر است، و شر در قدر به عرض واقع است

حکیم گوید که «حکمت الهی» اقتضاء کرد که نظام عالم بر بهترین احکام و محکم ترین قوام واقع شود؛ نه به اراده و قصد آن که در سافل امری پیدا شود به آن مرتبه که گوئیم که پدید آورد عقل را برای غرضی که در سافل داشت که فیض بسافل افاده فرموده باشد؛ بلکه بواسطه امری اعلی از این غرض که در تصور این نوع حادث نهاد تواند آمد؛ و آن چنانست که ابداع فرمود ذات مقدسش آنچه ابداع کرد [لذاته] نه از برای غرضی و علتی^(۱) پس موجودات همچون لوازم و لواحق باشد، و تمام موجودات را متوجه خیر ساخت^(۲) زیرا که از اصل خیر صادر شده اند، و باز گشت در همه حال به اصل واحد^(۳) خواهد بود.

و گاه باشد که شر و فساد از مصادماتی که [در] اسباب سفلائی واقع باشد، بوقوع آمده باشد. چه اسباب عالی تمام خیر است، مثل: باران که مخلوق نیست الا جهت خیر و نظام عالم؛ و اگر بحسب اتفاق نزولش بخراب ساختن خانه پیر زالی [منتهی شود] این «شر جزوی» به عرض واقع باشد، نه بذات.

و بآن سبب که شر جزوی [در عالم] واقع نشود، مقتضای «حکمت» آن نیست که خیر کلی واقع نباشد؛ چه قطع شدن باران شری است کلی و خراب شدن خانه عجوزی شری است جزوی^(۴) [و عالم را هدف نظام کلی است، نه جزئی]؛ پس وقوع شر در قدر به عرض تواند بود. و دیگر گفت که «هیولی» لبس صورت بدرجات و مراتب نمود، و هر مرتبه بقبول چیزی که گنجایش قبول آنرا آمادگی داشت مخصوص شد، نه آن که در فیض اعلی امساک باشد از بعضی و افاضه بیعضی؛ بلکه درجه اول را احتمال قبول افضل باشد از آن که در درجه ثانی [است] و آنچه نزد ماست از عناصر در درجه فروتر از همه باشد؛ زیرا که هر ماهیتی از ماهیات اشیاء احتمال آنچه استطاعت آن دارند که قبول آنرا داشته اند، [از فیض اعلی^(۵) بآن قایم میشوند بر نسقی که آمادگی قبول آنرا مهیا داشته اند]. و عاهات و تشویهات در بدن ها از آنر واقع شد که نقصان ماده ملجا گردانید که صورت را بر کمال اول [و دوم]^(۶) قبول نتوانست کرد. دیگر گفت که اگر امور نه برین نسق جاری شود، ضرورت ما را مضطر سازد که به محالاتی که مردم بیشتر از ما به آن گرفتار شدند، مانند: «ثنویه» و غیر آن ممتحن شویم.

(۱) عبارت مؤلف اینست: «... ان ذاته ابداع ما ابداع لذاته لا لعلة ولغرض» و در ترجمه متن «لذاته» بقلم نیامده است.

(۲) عبارت متن عربی اینست: «ثم توجهت الى الخیر».

(۳) ازهر: «وكان المصير في كل حال الى رأس واحد».

(۴) جمله: «والمعالم للنظام الكلي لا الجزئی» که جان مطلب است از قلم هردو مترجم افتاده است.

(۵) این عبارت نامربوط باین صورت مربوط میشود: «که هر ماهیتی از ماهیت اشیاء آنچه استطاعت قبول آنرا داشته اند از فیض اعلی ...».

(۶) عبارت متن عربی چنین است: «وعلى كمالها الاول والثاني»؛

مسأله یازدهم

در آن که «حرکات» سرمدی است، و «حوادث» دایمی و ازلی

حکیم گوید که صدور فعل از «حق اول» بحسب ذات متأخر است، نه متأخر است به زمان، و فعل مسبوق بعدم نیست، بلکه مسبوق است بذات فاعل فقط لیکن قدمات چون خواستند که تعبیر از علت کنند، محتاج شدند (۱) بذکر قبلیت، و قبلیت در لفظ متناول زمان باشد - و معنی آن هم موهم زمان است نزد کسی که بعبارات [قوم] مستأنس نباشد - چه از لفظ قبلیت در عبارات ایشان توهم کند که «فعل اول» حق (۲) زمانی است و تقدم حق در فعل تقدم زمانی است (۳). (ولیکن حکیم) گوید که ما اثبات کردیم که حرکات محتاج «محرك» است، محرکی که حرکت نکند.

و (مقفرع برین تاسیس) گوید حال حرکات از دو قسم متجاوز تواند بود: یا لایزال (۴) باشد، یا حادث شود بعد از آنکه نبود.

[و محرك حرکات موجودی بود بالفعل، توانا که هیچ مانعی منعی نمیکرد از این که حرکات از او ناشی شود، و هیچ حادثی در آن حال که او حرکات را احداث فرمود، روی نداد که او را ترغیب نماید و وادار بر «فعل» سازد؛ بنابراین همه آنچه حدوث می یابد همانا از خود او حادث میشود] (۵)

و امری غیر از حق اول نتوان تصور کرد که عایق فعل حق اول باشد یا مرغب باشد حق اول را در فعل؛

و ممکن نیست که حق اول را قدرت بر فعل نبود و پیداشد، یا ارادت نبود و بعد از آن حادث شد، یا علم نبود، و بعد از آن احداث یافت؛ زیرا که مجموع این اقوال مستحیل و باطل است (۶).

(۱) م: شوند.

(۲) م: فعل حق اول.

(۳) عبارت عربی چنین است: «فاوهمت عباراتهم ان فعل الاول الحق فعل زمانی وان تقدمه تقدم زمانی».

(۴) اینجاء عبارت: «لایزال» بجای: «لم یزل» نشسته است.

(۵) این عبارت اصیل و متین عربی که مطلب جملگی بار بر آن است از قلم ترجمه هردو مترجم افتاده است: «وقد كان المحرك لها موجوداً بالفعل قادراً ليس بمانعه مانع من ان تكون عنه ولا حدث حادث في حال ما احداثها فرغبه وحمله على الفعل اذا كان جميع ما يحدث انما يحدث عنه».

(۶) عبارت بین قوسین در ترجمه این عبارت متن عربی است: «فان ذلك كله يوجب الاستحالة ويوجب ان يكون شيء آخر غيره هو الذي احاله».

اگر گوئیم: مانعی بود در اول که موجب عدم اصدار فعل بود، لازم آید که «سبب مانع» اقوی باشد و استحاله و تغیر از زمان «حرکاتی دیگر است که مستدعی محرکات است» (۱).
 وفي الجملة (۲) هر سببی که حادث را در زمان حدوث بآن منسوب داریم، بعد از جواز حدوث آن در زمانی بعد از آن، یا پیشتر آن سبب جزئی خاص باشد که حدوث این حادثه را واجب گردانیده باشد که پیشتر از این سبب موجود نبوده باشد؛ چه ارادت کلی «حق اول» ، قدرت شامل، و علم واسع حضرتش مخصوص به زمانی معین نتواند بود؛ بلکه نسبت ارادت و قدرت به همه ازمان نسبتی واحد است؛ پس [هر] حادث را از سببی [حادث] ناگزیر باشد، و واحد حق از آن متعالی است؛ چه ساحت قدس جلالتش از تغیر و استحاله منزّه است.
 و گوید: اکنون لابد است از محرک حرکات، و از حامل حرکات و روشن شد که محرک سرمدی است؛ پس حرکات سرمدی باشند (۳).

و اگر گویند حامل حرکات که جسم است حادث نشده؛ لیکن حرکت کرد از سکون؛ پس مطلع شدن بر سببی که از سکون بحرکت تغیر یافته باشد، ضرورت است.
 پس اگر گوئیم: سبب از حرکت جسم حادث شد، حدوث جسم بر حدوث حرکت مقدم باشد؛ پس روشن شد که حرکت و متحرک و زمانی که عد حرکت میکند ازلی سرمدی است.

و «حرکات» یا مستقیم است، یا «مستدیر».

و «اتصال» نتواند بود الا مستدیر را؛

زیرا که مستقیم منقطع میشود و اتصال امری است که اشیاء ازلی را ضروری است؛ زیرا که آنچه ساکن میشود، ازلی نیست.
 و زمان متصل است؛ زیرا که ممکن نیست که قطع مبتوره باشد؛ پس بالضروره واجب باشد که آن حرکت متصل باشد؛

و حرکت مستدیر متصل میتواند بود؛ پس واجب باشد که آن حرکت ازلی باشد؛ پس واجب باشد که محرک این حرکت مستدیر نیز ازلی باشد؛ چه اخس «علت»، افضل نتواند بود، و هیچ فایده در محرکات ساکنه نیست که محرک نباشد، همچون صورت های افلاطونیه؛ پس لایق نباشد که

(۱) عبارت میان قوسین فارسی و مخمل معنای مراد است و باید چنین می بود: «حرکتی دیگر است که مستدعی محرکی است» .
 (۲) متن عربی: وبالجملة .

(۳) عبارت مترجم در دو سطر ۹ و ۱۰ در مقابل این عبارت مؤلف است که در چاپ ازهر باین صورت آمده است: «قال: و اذا كان لابد من محرك للمحركات و من حامل للمحركات تبين ان المحرك سرمدی و المحركات سرمدية فالمتحركات سرمدية» و در چاپ تهران باین وجه: «قال: و اذا كان لابد من محرك للمحركات و من حامل للمحركات و تبين ان المحرك سرمدی فالحرركات سرمدية فالمتحركات سرمدية» .

این «طبیعت» را بی فعل انگاریم؛ تا معطل (۱) باشد، و قادر نباشد که حرکت نماید، یا تحلیل کند. (۲)

«مترجم اول گوید: سخن حکیم درین مسلک چون تأسیس مبانی یقین در آن بترتیب قیاسات فکری است، [و] بمقدمات نظری [انتظام قواعد] تحقیق آن ظاهر میدارد (۳) و تحقیق مقصد درین مطلب عالی بیاری وحی و الهام و امداد کشف که رتبه انبیای مرسل - علی نبینا وعلیهم السلام - است و متابعان ایشان از اولیای کامل حاجتمند است؛ لاجرم در بعضی مقدمات مواد یقین بماده تخمین التباس یافته؛ و عهد را قم درین ترجمه آن که آنچه از مسلک قویم انبیاء - علیهم السلام - منحرف باشد، بقدر قصور مایه خود، پرده شک از آن بردارد؛ بنا بر آن حجاب ابهام التباسات آن برداشته میشود - ومن الله الهدایة وهو المستعان.

گوئیم که ابتدای سخن حکیم آنست که فعل مسبوق بعدم نیست؛ بلکه مسبوق بذات فاعل است. و مستند این زعم و مبدأ این تخمین آن تواند بود که چون مفیض - عزشانه - بکمال جود متصف است و بکمال قدرت موصوف، و انصاف باین دو صفت کامله مقتضی آن باشد که لایزال اثری صادر میشده باشد (۴) والا عجز لازم آید، یا بخل - تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً - ولیکن لزوم آن دو محذور (۵) بر تقدیر مسبوقیت فعل بعدم ممنوع است.

بلی اگر گوید: بعض موجودات مسبوق به زمان نیست؛ سخنی مطابق واقع باشد؛ چه بعض مبداات، مثل: عقل اول از مقارنت زمان عاری است. و طریق دفع شدن آن دو محذور (۶) بتمهید اصلی روشن تواند شد:

و آن اصل آنست که مقتضیات اسمای ذوالجلالی و لوازم آثار صفات کمالی حضرت کبریای الهی را که تابعان انبیای مرسل (۷) - علی نبینا وعلیهم السلام - بکشف روشن داشته اند، ترتیب هست و سلطان هر اسمی را مقتضائی باشد، و قهرمان جلال هر صفتی را آثاری مخصوص و آثار بعض صفات در زیر قهرمان صفتی دیگر مندرج باشد، و بعض شرایف صفات را نسبت با بعضی رتبه تقدم و قهرمان تسلط ثابت است؛ و هر چند کمال قدرت و کمال جود بی شبهه از صفات مقدسه ذوالجلال را اقتضائی است؛ اما مقتضای آن دو صفت کمالی در زیر قهرمان ارادت کامل مندرج است و بر تریبی که لایق سر ادا قدس کبریائی است، این دو صفت کریم را بروفق مشیت نافذ و اراده کامل مقتضی ظاهر شود.

(۱) متعطل.

(۲) عبارت: «و قادر نباشد که حرکت نماید یا تحلیل کند» در ترجمه این جمله مؤلف است: غیر قادره آن تحلیل و تحرك.

(۳) م و ب: میشود.

(۴) ت: لایزال از صدور اثری عاری نباشد.

(۵) هکذا.

(۷) ت: الهی را بر منوالی که انبیای مرسل.

و چون این اصل مقرر ملحوظ ملاحظه یقین گردانیدی ، اگر فعل مسبوق بعدم باشد ، آن دو محذور که (۱) عقل کوناهیین از ظاهر [نا] شدن آن دو صفت دیده است ، مندفع است ، و راه اشتباه از شارع انتباه آن مسدود . وبعد از اثبات مشیت نافذ و ارادت کامل چون از قدرت بمقتضای ارادت کامل تأثیر بظهور پیوند ، از عدم ظهور اثرش عجز مندفع شود ؛ زیرا که مشیت نافذ را اختیاری لازم است که سلطان آن اختیار اگر قادر را از مقتضای ظهور قدرت باز دارد ؛ ساحت کمال قادر را عجزی طاری نشود ، و دامن سراق جلالش به غبار این نقصان آلاش نکیرد .

و برین منوال صفت شریف جود چون در طی سعت قدرت واسع ، و زیر شمول ارادت کامله ظهور یابد ، باختیاری که مشیت نافذ متضمن آنست قیاس کرده شود ، طریان بغل مرتفع باشد ؛ پس مبنی بر این اصل یقینی فعل مسبوق بعدم تواند بود .

و چون ظهور آثار کمالی قدرت کامله در طی قهرمان ارادت کامل ظهور پذیرد ، و وضوح اثر شامل در طی قهرمان قدرت صورت انکشاف یابد ؛ هر دو محذور مندفع باشد ، و ساحت یقین از عروض ضرر آن که فعل مسبوق بذات فاعل باشد ، و مفاسد لوازم آن پاك شود - ومن الله الا عانة و التوفيق وبیده مقالید طرق التحقيق .

و آن سخن دیگر حکیم که گفت ؛ ما اثبات کردیم که حرکات محتاج است بمحرك غیر متحرك ؛ و متفرع برین اصل مقرر : حرکات یا ازلی باشد مستمر ، یا حادث شود بعد از آن که نبوده ، و محرك حرکت موجود است ، و قادر و مانعی نیست که محرك را از حرکت منع کند ، و نتواند بود که امری حادث مرغب حرکت محرك شود ؛ زیرا که مجموع محدثات را علت حدوث ، محرك تواند بود .

گوئیم : اختیار کردیم که حرکت حادث است ، و محرك حرکت موجود است ، و قادر است . و مانعی نیست موافق مدعای حکیم ؛ اما قهرمان تأثیر بعضی اسمای الهی حاکم بر تاخیر حرکت است به وقت مخصوص و حدوثش به زمان خاص . و تاخیر موقوف بر وجود مانع ، و مرغب حادث نیست ، تا محذوری که حکیم خیال کرده لازم آید ، چنانچه در شق ثانی از تردید کیفیت آن بترتیب روشن میگردد .

و آن سخن دیگر حکیم که میگوید نتوان گفت که قادر نبود و قادر شد و ارادت نداشت ، و ارادت پیدا شد ؛ یا عالم نبود ، و عالم شد ؛ چه مجموع این لوازم محال است و مستلزم آنست که امری دیگر غیر محرك عایق گشته باشد ؛ و اگر مانعی غیر محرك باشد . لازم آید که سبب مانع اقوی باشد ، و تغیر از مانع حرکتی دیگر است که محتاج حرکتی باشد . و فی الجمله حادث را بآن منسوب داریم بعد از آن که حادث در زمان سابق از آن ،

بازمان لاحق جایز باشد که موجود شود آن سبب جزئی باشد که مستلزم حدوث این حادث باشد؛ چه قدرت کامل و علم واسع و ارادت کلی مختص به زمانی مخصوص نیست؛ چه جمیع زمان‌ها بحدوث [حادث] متساوی و برابرند؛ پس هر حادثی را از سببی جزئی ناگزیر باشد، و ذات حق مقدس است از آن که محل حوادث باشد چون مقرر شود که هر حرکتی را محرک ناگزیر است، و محرکات سرمدی است؛ هر آینه حرکت سرمدی باشد بتمامی. این مقدمات برهان را حکیم با تمام رسانید و پرده انکشاف از ابهام مقدمات برهان بذكر اصلی که سابقاً تمهید رفت احتیاج دارد که بامداد مواد یقینش صراط مستقیم هدایت و یقین منجلی گردد که منصات (۱) مجالسی آثار کریم اسماء و مجالی (۲) خواص شرایف اوصاف الهی - تقدست اسماء - به ترتیبی کریم و نظمی شریف آثار و خواص را بمنصه بروز و مجلی ظهور میرساند تا مقتضیات آثار هر اسمی شریف و لوازم خواص هر صفتی کریم چنانچه سزای قدس آن اسم کریم و آن وصف شریف است، مطابق حکمت الهی [و] موافق اسم کریم حکیم جلوه جمال ظاهر گرداند، و در حقیقت این اصل یقینی صاحب توفیق ذکی [را] که به مشعل‌های نور ایمان ساحت ایقانش از عروس ظلمات شبهه و گمان‌عاری خواهد بود یقین و ائق است. و چون باین تأسیس مقرر مرآت قبول منورداشتی، گوئیم: محرك اذلی است، و حرکت حادث. گفتی: نتوان گفت که قادر نبود و قادر شد؛ و ارادت حادث نبود، و حادث شد؛ و عالم نبود. و عالم شد؛ و مجموع لوازم محال. گوئیم: استحالة این لوازم مسلم است و برهان ایقان مقرر؛ لیکن استلزام حدوث این لوازم [محال] (۳) را ممنوع است؛ چه ظهور مقتضیات شرایف اسماء بنظمی که لایق شرایف اسماء است، به ترتیبی که موافق سدادق قدس جلال است، آنست که در آن نظم اسمی از اسمای شریف باشد که اقتضای آن کند که این حادث خاص را حدوث باین زمان مخصوص اختصاص یابد که اسم حکیم است و در کمال قدرت و شمول ارادت و احاطت علم هیچ نقصانی نرسد وقتی که مقتضیات این شرایف اسماء را در زیر جلالت اسم حکیم آثار کمال ظاهر گردد؛ چه اختصاص دادن هر حادثی را به زمانی لایق از شأن اکرام این اسم شریف است. چون موقن صاحب توفیق مرآت ایمان بنفش (۴) قبول این تحقیق مزین دارد، کمال مقتضیات شرایط اسماء بی توهم عروس نقصانی - تعالی [الله] - عن ذلك علواً کبیراً - متصور گردد.

و این که گفت حکیم که از سببی ناگزیر است حدوث حادث را درین زمان مخصوص بعد از جواز در زمان مقدم برین زمان، یا زمان متأخر، چه ارادت و علم و قدرت کریم نسبت با همه زمان‌ها برابر است؛ و آن سبب حادث تواند بود؛ چه سبب جزئی خاص است و هیچ شبهه

(۱ و ۲) ت: منصات مجالی آثار کریم اسماء و مجالی خواص.
(۳) کلمه [محال] مطابق ترجمه مترجم اول در اینجا باید درج شود.
(۴) م: بنفش.

و گمان نخواهد بود که ساحت جلال کبریائی از تغیر و حدوث منزّه است.

• کوئیم: مسلم است که حدوث حادث را در زمان مخصوص سببی باید .

– گفتی: آن سبب البته باید که حادث باشد؛ زیرا که نسبت ارادت و قدرت و علم کریم با جمیع زمانها برابر است؛ چه اگر سببی مخصوص نباشد که مرجح باشد حدوث آن حادث را، حدوث آن حادث در زمان متصور نگردد.

کوئیم: مسلم که حدوث به زمان مخصوص را مرجحی باید؛ لیکن لانسلم که آن مرجح که موجب رجحان این زمان مخصوص باشد بحدوث این حادث البته باید که حادث باشد، چرا نشاید که بعضی شرایف اسمای الهی مرجح این زمان مخصوص باشد بحدوث این حادث مخصوص؛ و حله تشریف این منقبت بر قامت تعظیم اسم حکیم جلوه نماست؛ چون این اسم مکرم در سلسله ترتیب کرایم اسمای الهی موافق کشف کمال اولیاء از امت کریمه محمدی – علیه [من] الصلوٰۃ افضلها – مرجح حدوث هر حادثی است به زمان حدوث، چنانچه بنظم هدایت آثار باین معنی اشارت فرموده باشد:

شعر

اِنَّ الْحَكِيمَ الَّذِي مِيزَانُهُ اَبَدًا بِالرَّفْعِ وَالْخَفْضِ مَنَعُوتٌ وَمَوْصُوفٌ
يُرَتَّبُ الْأَمْرَ تَرْتِيبًا يُرِيكَ بِهِ عِلْمًا وَفِيهِ إِذَا فَكَّرْتَ تَعْرِيفٌ
بِأَنَّهُ اللَّهُ فَرْدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي مَلِكِهِ وَلَهُ فِي الْخَلْقِ تَصْرِيفٌ
مِيزَانُهُ الْحَقُّ لَا خُسْرَانَ يَلْحَقُهُ وَلَا يَقُومُ بِهِ فِي الْوِزْنِ تَطْفِيفٌ

چه قهرمان عزت این اسم کریم، هر امری را حق آن امر اعطا می فرماید و بترتیب انتظام موجودات و اختصاص هر یک به زمانی حاکم است؛ پس چون بمقائیس تحقیق مقدمات آن برهان را متزن داری، و مواضع زلل آنرا به انوار ایمان معین گردانی، روشن گردد که چون قدرت و ارادت و علم کامل موافق ظهور آثار اسم کریم انطباق یابد، اختصاص اثر به زمان مخصوص هویدا گردد بی عروض نقصانی بساحت کمال قدرت و شمول ارادت و احاطت علم؛ و سبب اختصاص حادث به زمان مخصوص که «اس» مبانی و ثوق بود در برهان حکیم مقدم بی آنکه مستند باشد بسبب حادث هویدا شود و خلل سرمدیه حرکت واضح و پیدا آید.

بلی هر گاه که ظهور این کرایم اسماء قطع نظر از تجلی جمال اسم حکیم بملاحظه استبصار آید، این مشکل که حکیم مقدم را بر سرمدیت حرکت باعث گشته، ظاهر و هویدا شود؛ چه عقل بصرافت قابلیت اصلی چنانچه لایق موطن خاص اوست، زمان را بر نسبتی واحد ادراک کند، پس آن که حدوث [حادث] به زمانی منتسب گردد، نه به زمانی دیگر، در موطن

ادراك عقل جایز نتواند بود؛ ولیکن خالق زمان بمقتضای سلطنت اسم حکیم، هر زمانی را بایجاد حادثی متخصص فرمود.

اگر ذکی صاحب توفیق چشم بصیرت را به کحل الجواهر یقین، منور دارد و در ترتیب شرایف اسمای علمی بدیده تحقیق درنگرد، متیقن گردد که قدرت موافق ارادت شامل برون فوق حکمت با هر چون متوجه ایجاد گردد بترتیبی که موجودات را بحسب زمان ها واقع است، مطلع گردد و به زنک این نوع شبهه که اگر نه حرکت سرمدی باشد حدوث باید که مستند بسببی حادث باشد مرآت یقان را زنکار نشان ندارد؛ و چون لایق موطن عقل و قابلیت آن چنانست که زمان درحد ذات متحد است، حدوث هر حادثی را به زمانی مخصوص داشتن نه زمانی دیگر از فطرت آن متجاوز است عذر حکیم مقدم در ترتیب برهان روشن باشد و چون مقتضیات کرایم اسمای الهی به مشعل های چراغ عقول که به روغن مقدمات فکری روشن گردد، هویدانمی توان داشت؛ اگر حکیم مقدم مرجع حدوث حرکت را بر تقدیر حدوث به سبب حادث نسبت دهد تا بر لزوم مخلف برین تقدیر مدعی که براقنص قوت عقلی مبتنی داشته که سرمدیت مرکب است نتیجه دهد، تمهید معذرتش واضح باشد و مطلع بر مطای این بیان راقم این تعلیق را معذور خواهد داشت که اگر چه بتقدم حکیم مقدم در آنچه بقوت عقل مقتضی است، قایل است؛ اما چون مبانی ایقان درین تعلیق بر موائد احسانی است که از خوان انعام خوانسار: و ما ينطق عن الهوى (۱) کدائی میکند، و از ریزه سفره اکرامش لذا ید قوت هائی که ماده یقین دفع این نوع برهان باشد غریب نیست، ازین رو مقدمات برهان حکیم مقدم را از صدقه خانه عالی لوای: ما کذب الفؤاد ما رای (۲) - صلی الله علیه وعلی جمیع اخوانه من النبیین و الصدیقین - متعرض گشت، و غلق ابهام که در زیر التباس بعض مقدمات آن بود به کشف اعلام واضح داشت تا موفق ذکی از سلسال معین یقینش محتطی گردد - وقفنا الله وایاکم لانتهاج مسالك الیقین و وقانا وایاکم عن التورط فی غمرات الشک و التخمین بمحمد صاحب الهمم و الهادی الی طریق الاقوم - صلی الله علیه وعلی آله و سلم (۳).

(۱) قرآن سوره ۳/۵۳

(۲) قرآن سوره ۱۱/۵۳

(۳) از صفحه ۲۳۷ سطر ۲ تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب و مأخوذ از ترجمه صدرتر که اصفهانی است.

مسأله دوازدهم

در کیفیت ترکیب عناصر

از حکیم مقدم: **فرفور یوس** حکایت میکند که آن دانش اندوز بر آن نسق رفته که فعل هر موجودی موافق طبیعت آن موجود باشد ؛ پس طبیعت بسیط فعلش بسیط باشد (۱). پس فعل حضرت احدیت بسیط است، و فیض خلعت وجود از افعال الهی تواند بود؛ زیرا که کبرای الهی بوجود متصف است (۲).

لیکن «جوهر» چون وجودش به حرکت است ؛ بقایش نیز بحرکت باشد ؛ زیرا که جوهر نتواند بود که بذات خویش موجود باشد چنانچه «موجود اول حق بذات خویش موجود است»؛ بلکه وجود [او] به نسبت وجود «اول [حق]» تواند بود و فایض از وجود اول باشد (۳). و هر حرکتی با مستقیم است، یا مستدیر؛ و حرکت مستقیم واجب باشد که متناهی باشد. و «جوهر» متحرك است در اقطار ثلاث که طول است، و عرض، و عمق بر خطوط مستقیم به «حرکت متناهی»؛ و چون باین حرکت مستقیم متناهی به سر حد حصول جسم رسید، و ماهیت جسم متحقق شد، اکنون طریان حرکت مستدیر به جهتی که متحرك باشد، در آن بحرکت غیر متناهی لایق آید، و به جهتی متحرك باشد که حرکت بی نهایت ممکن باشد در آن جهت لیکن ممکن نیست که متحرك باشد مجموع بحرکت به استداره؛ چه دایر محتاج است به شیئی ساکن که در وسط ساکن باشد، همچون نقطه؛ پس به ضروره «جوهر» متحرك باشد بعضی با استداره که «فلک» است؛ و بعضی در وسط ساکن باشد (۴).

دیگر گفت که هر جسمی ساکن که مماس جسمی متحرك باشد - و در طبیعت آن جسم

-
- (۱) ترجمه برین تقریب است: «فرفور یوس از ارسطو حکایت کرد که گفت: فعل هر موجودی مانند طبیعت آن موجود باشد پس آنچه طبیعتش بسیط است فعلش هم بسیط باشد».
- (۲) ترجمه بامتن عربی انطباق ندارد و ترجمه صحیح عبارت مؤلف بدین تقریب است: «و خدای تعالی: واحد بسیط است؛ پس فعل خدای تعالی نیز واحد بسیط است و همچنین فعل او اجتناب بسوی وجود است؛ زیرا او موجود است».
- (۳) عبارت در بی چنین است: «لكن من التشبه بذلك الاول الحق» و ترجمه آن اینست: «لیکن از جهت تشبه به اول حق».
- (۴) جمله اخیر در ترجمه این جمله از متن عربی آمده است: «فانقسم الجوهر فمتحرك بعضه على الاستدارة وهو الفلك وسكن بعضه في الوسط».

قبول تأثیر باشد از آن جسم دیگر - البته درین جسم سخونتى پیدا شود (۱).
و چون سخونت پذیرد: لطیف، و منحل، و خفیف شود؛ و «طبیعت آتش» حدوث یابد و ملاقی «فلک متحرك» باشد (۲).

و جسمی که نزدیک «آتش» است از «فلک» دور است، و بحرکت آتش متحرك است؛ پس حرکتش کمتر از حرکت آتش باشد و بمجموع متحرك نتواند بود؛ لیکن بجزئی متحرك باشد؛ و تسخین آن جسم کمتر از آتش باشد، و آن «هوا» باشد.

و جسمی که فرود (۳) «هوا» است، متحرك نمیتواند بود؛ زیرا که از متحرك دور افتاده، لاجرم بارد باشد؛ زیرا که ساکن است و رطب باشد؛ چه مجاور هوای حار رطب است، ازین جهت کمتر انحلال می پذیرد، [و آن «آب» است].

و جسمی که در وسط است، بغایت از فلک بعید است، و از فلک حرکت استفاده نمیکند و تأثیری از فلک قبول نمیکند؛ پس بالضرورة ساکن باشد و بارد، و آن «زمین» است.

و چون این اجسام بعضی از بعضی قبول تأثیر کنند و باهم مختلط شوند: اجسام مرکبه متولد شوند که مرکبات محسوسه است که معادن، و حیوان، و نبات [و انسان] باشد (۴)؛

و به هر نوع، طبیعتی خاص، مختص است که قابل فیض خاص باشد، چنانچه کمال قدرت «باری» - جلّت قدرته - اقتضاء فرموده [است].

(۱) ترجمه صحیح عبارت مؤلف با رعایت سبک مترجم این است: «دیگر گفت: هر جسمی که در حال حرکت مماس جسم ساکنی شود و در طبیعت آن (جسم ساکن) قبول تأثیر از آن باشد، در آن سخونتى احداث نماید».

(۲) عبارت عربی مؤلف این بود: فكانت طبيعة النار تلي الفلك المتحرك».

(۳) عبارت: «فرود هواست» در ترجمه این عبارت مؤلف آمده است: «يلی الهواء».

(۴) م: نبات است. عبارت مؤلف اینست: «وهي المركبات المحسوسات التي هي المعادن والنبات والحيوان والانسان».

مسأله سیزدهم

در آثار علوی

«ارسطو طاليس، چنان افاده فرمود که آنچه متصاعد میشود از «اجسام ثقلی» به جو (یعنی: به هوا) منقسم است به دو قسم: یکی؛ دخان‌های آتشی که از تأثیر سخونت آفتاب و غیر آن به علو تصاعد یافته^(۱)؛ و دیگر بخارهای آبی که بالا رفته به هوا و اجزای ارضی با آن همراه شده، و تکاثف گرفته بسبب باد یا غیر آن [و] ضباب [و] سحب شده و بعد (از تکون سحب) برودتی مصادف آن شده [و آب] و برف و تکرک شده و بر کز آب تنزل نموده^(۲)؛ چیه «ارکان» بعضی به بعضی استحاله می‌یابد به آن گونه که «آب» مستحیل میشود به «هوا» و متصاعد میگردد همچنین «هوا» به «آب» مستحیل میشود، و متنزل میگردد.

و چون باده‌ها و دخان‌ها در میان سحب درآمده بند شود و بیک دفعه مندفع شود، آوازی که از آن شنیده میشود، آن «رعد» است؛ و از شدت صدم و از بریکدیگر خوردن آن باده‌ها و دخان‌ها روشنی که میدرخشد، آن «برق» است.

و بعضی «دخان» ها که مذهبیت بر ماده آن غالب است و شعله میگیرد، آن «شهاب» ناقص است.

و بعضی دخان‌ها آنست که در «هوا» می‌سوزد و متعجب و متنزل میشود، آن «آهن» است^(۳).

و بعضی آنست از آن دخان‌ها که به «آتش» می‌سوزد و چون دافعی آنرا دفع کسر «صاعقه» از آن پدید می‌آید.

و بعضی از مشتعلات آنست که شعله وری در آن باقی است، و ایستاده و ساکن است زید کوکبی، و آتش که به دَوران فلک دایر است، آنرا دایر میگرداند و نسبت با این کوکب که در زیر آن واقع است مذهب می‌نماید.

(۱) عبارت: «بعلو صعود یافته» زاید بر متن عربی و زاید در مطلب است، اینکمه عربی: «أخذهما ادخنة نارياً باسخان الشمس وغیرها».

(۲) عبارت عربی مؤلف این بود: «... فتصادفها برودة فتعصر ماءً وتلجأ و برداً فتنز الی مرکز الماء».

(۳) عبارت متن عربی اینست: «و منها ما یحترق فی الهواء فیتحجر فینزل حدیداً حجراً» و ترجمه آن بر سبک مترجم چنین میشود: «و بعضی از دخان‌ها است که در هوا محترق میشود، پس متحجر میگردد و بصورت آهن و سنگ (به زمین) فرود می‌آید».

وگاه هست که عریض است؛ و مانند کوکبی نموده میشود در زیر آن^(۱).
 وگاه هست که بر جانب صیقل کرده شده از ظاهر [سحاب]^(۲) روشنی‌های نیران (یعنی:
 «شمس» و «قمر») انعکاس می‌یابد^(۳) - چنانچه بر آئینه‌ها و دیوارهای صاف زدوده شده انوار
 منعکس میشود [و این انعکاس بصور مختلف در مجالی ابصار نموده میشود] بحسب اختلاف
 دوری از «نیر»، و قرب آن، و صفاء و کدورت آن.
 [و] هاله، و قوس فزح، و شمس، و شهاب‌ها، و مجره نموده میشود.
 و حکیم در کتاب خویش که به: «آثار علوی»، [و سماء و عالم] مسمی کرده [و در غیر
 آن دو] سبب هر يك از این اصناف بیان فرموده [است]..

(۱) عبارت در متن چاپ ازهر چنین است: «و ربما كان عریضاً: فرئی كانه لحيۃ كوكب»
 و ترجمه آن چنین است: «و بسا هست که عریض است و مانند ریش کوکب دیده میشود.»
 (۲) ت: جانب صقیل از ظاهر سحاب.
 (۳) عبارت عربی در چاپ ازهر چنین است: «و ربما وقع علی صقیل الظاهر من السحاب صور
 النیرات و اضواؤها».

مسأله چهاردهم

در نفس ناطقه انسانی و اتصال آن به بدن

حکیم مقدم فرماید که «نفس انسانی» جسم نیست، وقوتی نیست درجسم. و در اثبات این مدعا مآخذی دارد، از جمله آن مآخذ: استدلال است بر آن بحركات اختیاری، و دیگر استدلال است بر آن به تصورات علمی. اما اول آن است که [گوید]: میگوئیم شك نیست که حیوان متحرك است بجهات مختلف بحركات اختیاری؛ زیرا که حرکاتش اگر طبیعی یا قسری بودی: متحرك شدی بجهتی واحد و در آن اختلاف نبودى البته؛ پس چون متحرك شد بجهات متضاده: معلوم شد که حرکاتش اختیاری است.

و انسان با آن که مختار است در حرکات خود همچون حیوان؛ لیکن آنست که متحرك است برای مصالح عقلی که در عاقبت هر کار تصور میکند؛ پس حرکات انسان بسبب غرض کمالی صدور می یابد، و آن غرض کمالی معرفت عاقبت هر کاری است (۱).

و حیوان را حرکات طبیعی برین نهج نیست. پس واجب باشد که انسان به «نفس خاص» متمیز باشد؛ چنانچه حیوان از سایر موجودات به «نفس خاص» متمیز یافته [است].

[و] اما نانی که بر آن بنای وثوق و تعویل مستحکم است، آنست که شکی نیست که ما تعقل و تصور امور عقلی صرف می کنیم، مانند: تصور از انسان به صورت «انسان کلی» (۲) که جمیع اشخاص نوع را شامل باشد؛ و محل این تعقل جوهری است که جسم نباشد، وقوت درجسم نباشد، و صورتی نباشد مرجم را؛ زیرا که اگر جسم باشد یا «محل صورت معقوله» [از آن] طرفی باشد که منقسم نشود یا جمله آن باشد که منقسم شود؛ و نتواند بود که طرفی که منقسم نشود محل آن صورت معقوله باشد که اگر طرف غیر منقسم محل (۳) صورت معقوله باشد؛ هر آینه محل همچو «نقطه» باشد که در «وضع» متمیز نیست از خط؛ چه طرف نهایت

(۱) ترجمه متن عربی در حاشیه «الفصل» چنین است: «و از انسان حرکاتی مگر برای غرض و کمالی صادر نمیشود و آن معرفت او بعاقبت هر کاری است».

(۲) موب: انسان که بددرستی انسان کلی است که

(۳) م: منقسم شود محل - ب: منقسم محل.

خط است و نهایت را نهایت [دیگر] نتواند بود، والا سلسل لازم آید؛ پس نقطه متساوی باشد در نقطه بودن، و بر فرض آنکه در وضع از خط متمیز باشد هر نقطه را نهایتی باشد، و این محال [است]؛ لاجرم این که محل صورت معقوله طرف غیر منقسم باشد، محال باشد (۱).
 و اگر محل معقول امر منقسم [باشد] (۲)، واجب باشد که معقول بانقسام محل منقسم شود، و بعضی معلومات آنست که منقسم نمیشود البته؛ زیرا که [آنچه] منقسم شود باید که امری باشد همچو شکل، و مقدار.

و «انسانیت کلی» که در ذهن متصور است چون شکل نیست که قابل قطع باشد، و چون مقدار نیست که قابل فصل باشد؛ پس متبیین شد که «نفس» جسم نیست، و قوت [درجسم] نیست، و صورت درجسم نیست.

.

(۱) عبارت نسخه ازهر این است: «فتكون النقطة متشافعة ولكل نهاية وهذا محال» و ترجمه فارسی آن براین تقریب است: «پس نقطه ها جفت جفت باشند و هر يك را نهایتی، و این محال است».

(۲) عبارت مؤلف این است: «وان كان محل المعقول من الجسم شيئاً ينقسم».

مساله پانزدهم

در وجه اتصال نفس به بدن و وقت اتصال آن

حکیم مقدم چنان مقرر داشته که [چون] «نفس ناطقه» جسم نیست؛ پس متصل نباشد به «بدن» [به] اتصال انطباع، و در بدن حلول نیافته؛ (۱) بلکه متصل است به بدن [به] اتصال تدبیر و تصرف؛ (بلکه) (۲) بحدوث بدن حادث شد [و] بعد از حدوث بدن و قبل از حدوث آن نبوده [است]؛ چه اگر موجود باشد پیشتر از بدن؛ یا بذات متکثر باشد، یا متحد.

اول باطل است؛ زیرا که اگر متکثر باشد یا به «ماهیت» و «صورت» باشد، و ما فرض کردیم که متفق است به نوع، و اختلاف در آن نیست و تمایز؛ پس (۳) تکثر در آن متصور نباشد. و یا متکثر باشد باعتبار با «ماده» و «عنصر» که به امکان و ازمنه باشد (۴) و این نیز محال است؛ چه ما روح را پیشتر از بدن مجرد فرض کردیم که آنرا با ماده مخصوص نسبت نباشد، و از روی ماهیت هیچ اختلافی در آن نیست؛ زیرا اشیائی که باعتبار ذات معانی (۵) است بقوا بل و حوامل و منفعلات متکثر میشود و چون مجرد باشند محال است که میان آنها مغایرت و مکاثرت باشد.

و البته بعد از بدن متکثر می ماند؛ زیرا که نفوس هر يك باعتبار ماده مخصوص [و باختلاف زمان حدوث] و اختلاف هیئت ها [و ملکات] که بمقارنت بدن حدوث می باید، ذاتی مخصوص میشوند؛ پس نفوس به حدوث بدن حادث شود [و نوعی مانند سایر فصول ذاتی می گردد] (۶) و بعد

(۱) اگر بخواهیم ترجمه را بر متن عربی منطبق و باسباق مطلب موافق سازیم باید بگوئیم: «پس متصل نباشد به بدن به اتصال انطباع در آن و نه حلول در آن».

(۲) کلمه «بلکه» در این سیاق بهیچ وجه موردی ندارد و بجای آن حرف «و» عطف باید گذارده شود ولی چون در ترجمه مترجم اول هم آمده است، امانت در نقل اقتضای ثبت آن را مینماید.

(۳) م و ب : و .

(۴) عبارت عربی اینست: «و اما ان تكون متکثرة من جهة النسبة الى العنصر والمادة المتکثرة بالامکنه والازمنة».

(۵) عبارت عربی چنین است: «و ان الاشياء التي ذواتها معان».

(۶) عبارت مؤلف اینست: «و باختلاف هیآت و ملکات حصلت عند الاتصال بالبدن فهي حادثة مع حدوث البدن بصيره نوعاً کسائر الفصول الذاتية».

از مفارقت بدن باقی است ، بعوارضی چند معین که لاحق شده که پیشتر از اتصال ببدن این عوارض و لواحق نفس را طاری نشده بود .

وباین دلیل از استاد خویش مفارقت کرد و مخالف مقدمان شد.

و درائنائی کلام حکیم برسخنی مطلع شده اند که دلالت میکند بر آن که نفس ناطقه پیش از وجود «ابدان» موجود بوده [است] (۱) .

وبعضی شارحان کلام حکیم سخنی را بر آن حمل کنند که مراد به این سخن آنست که «فیض» نفوس و «صور» آن «بالقوه» در «واهب الصور» موجود است، چنانکه گویند: آتش درهیمه موجود است (۲) ، [یا] انسان درنطفه، و نخل در دانه خرما موجود است، و روشنی در آفتاب موجود است .

وبعضی سخن حکیم را برظاهر خویش حمل کنند ، و گویند : تمیز «نفوس» (۳) به خواصی است که او را است ؛ و گویند هر «نفس انسانی» به خاصیتی مخصوص است که در غیر آن نفس نیست؛ پس متفق بنوع نباشد [یعنی: نوع اخیر] .

وبعضی گویند: تمیز نفوس بعوارضی است که [او] از برای آن مهیاست و چنانچه بعد از اتصال ببدن [تمیز میشود به اینکه] در ماده متمایز [بوده] است ؛ همچنین [تمایز میشود به اینکه] بعد از این متمایز خواهد شد به ابدان، و صنایع ، و افعال ، و استعداد هر نفس مرصعتی خاص [وعلمی خاص] را، و این استعدادات فصول ذاتی یا عوارض [لازمه برای] وجود [او] باشد (۴) .

(۱) عبارت عربی مؤلف این است: « وقد وجد فی اثناء کلامه ما يدل علی انه یعتقد ان النفس کانت موجودة قبل وجود الابدان » و معنی آن، اینست: « و سخنی درائنائی کلام ارسطو یافته شده که میرساند وی معتقد بر آن است که نفس پیش از وجود ابدان موجود بوده است . »

(۲) عبارت متن عربی از هر این است: « فحمل بعض مفسری کلامه قوله ذلک علی انه اراد به الفیض والصور الموجودة بالقوة فی واهب الصور کما یقال : ان النار موجودة فی الحجر والشجر » و در بعض نسخ: « ... فی الحجر والخشب » ثبت است .

(۳) م و ب : گوئیم حکم به تمیز نفوس

(۴) چهارسطر اخیر در ترجمه این عبارت مؤلف رانده شده است: « ومنهم من حکم بالتمیز بالعوارض التي هی مهیأة نحوها و کما انها یتتمیز بعد الاتصال بالبدن ، بانها کانت متمایزة فی المادة ، كذلك متمایز . بانها ستکون متمایزة بالابدان والصنائع والافعال ، و استعداد کمال نفس لصفة خاصة وعلم خاص فتنهض هذه فصولا ذاتیه او عوارض لازمة لوجودها » و بعبارت و کلماتی که میان دو قلاب بر متن افزوده شد تا حدی ترجمه منطبق بر اصل میشود .

مسئله شانزدهم

در سبب (۱) بقای نفس بعد از موت و سعادت در عالم نفوس

حکیم چنان فرماید که «نفس انسانی» را چون در [دو] قوت علم و عمل کمال پدید آید به حضرت باری - تعالی - متشبه گردد، و بکمال خویش واصل شود.

و این تشبه بقدر طاقت تواند بود: یا بحسب استعداد، یا بحسب اجتهاد . پس آن نفس چون از بدن مفارقت کند: متصل گردد به «روحانیان»، و منخرط گردد در ملك «ملایکه مقرب»، والتذات، وابتهاج او بتمام حاصل شود . *

و تمام لذت‌ها منحصر در لذات جسمانی نیست؛ چه این لذات : لذات نفسانی عقلی است، و لذات جسمانی را انقطاع و نهایت هست، و صاحب لذات را کلال، و سامت، و ضعف، و قصور عارض شود، اگر از حد محدود تجاوز کند، بخلاف لذت‌های عقلی که بزیادتی [آن] شوق، و حرص، و عشق زیادت می‌شود.

و همچنین سخن می‌گوید در آلام نفسانی؛ زیرا که بضد آنچه در لذات گفته شد، بوقوع می‌آید .

و (چون به باری هدایت عقل سخن می‌سراید) اثبات «معاد» نمی‌کند، الا برای «نفس»، و ثابت نمی‌کند هیچ حشر، و نشر، و نه انحلال مرین ارتباط محسوس عالم [را]، و نه ابطال مر نظام مخصوص را؛ بل این را مستمر و دایم داند - چنانچه حکمای پیشین گفته‌اند . (۲)

«مترجم اول گوید: تمامی سخنان حکیم کامل را باین مسئله در اصل کتاب ختم (۳) کرده و بهمان منوال ترجمه شد و کشف حقیقت این حال آن که آنچه درین مسئله ملحوظ حکیم ماهر شده، آن چیزی است که به نور عقل نموده شد؛ ولیکن اطلاع بر حقایق معاد بنوعی که موافق واقع باشد، معارج یقینش از آن بلندتر است که به گام عقل پی سپر گردد و کاخ ادراکش از آن عالتر که به نردبان مقدمات برهانی بر آسمان ایقان آن توان رسید؛ بلکه شکر یقین آن از موائد کمال انبیای مرسل - علی نبینا وعلیهم الصلوٰه والسلام - دهن اعتقاد را شیرین

(۱) کلمه « سبب » یا معادلی از آن در اصل عربی نیامده است و عبارت متن عربی این است : « فی بقائها بعد البدن وسعادتھا فی العالم العقلي ».

(۲) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است : « و نه کی‌بختگی برای این رشته محسوس از این جهان ، و نه ابطالی مر نظامش را چنان که حکمای پیشین گفته‌اند »

(۳) م: ضم .

دارد، و نواله ایقان این نوع یقین ازخوان نوال برگزیدگان نبوت و رسالت به مذاق اذواق توان رسانیدن. اگر مرکب توانائی حکیم خرد پرور، میدان ایقان را بآخر رسانیده نه جای تحیر است؛ زیرا که حکیم به سعی چراغ عقل آنچه فراخور نور جزئی باشد، درین مطلب عالی بواجبی در آن اجتهاد مبذول داشته؛ اما فراخای (۱) عالم تحقیق آن به آفتاب هدایت انبیای مرسل - علی نبینا و علیهم الصلوٰه والسلام - منجلی وهودا میتواند بود وسعت عرصه یقینش بمعاونت آن نور مبین روشن میشود؛ لاجرم مناظم مقدمات برهانش از گرفت و گیر که دأب ارباب استدلال باشد، خالی نمی افتد.

اما مقدمه که گوید که نفوس انسانی در علم و عمل چون بکمال رسید متشبه باشد به باری - سبحانه - و چون بکمال رسید بابتهاج فایز گردد و بالتذاذ مخصوص شود بعد از تسلیم مقدمات دلالت کند بر آن که نفوس سعیده را ابتهاجی باشد که این التذاذ و ابتهاج منحصر در روح باشد و مسلم نیست چرا نشاید که با آن نفس بدنی که لایق مزاج آن عالم باشد، موجود باشد و همچنانکه روح بلذتی که لایق [آنست فایز] میشود، بدین نیز ببعضی لذتها که موافق بآن باشد مخصوص شود چنانچه السنه شرایع بآن وارد شده [است]

و این مقدمه دیگر که گفت که لذات جسمانی را انقطاع عارض میشود، مسلم که لذات جسمانی درین عالم برین نوع است و متناهی و منقطع باشد؛ اما ممنوع است که جسمی که در آن عالم باشد، متناهی باشد؛ بلکه لطافت جسم بواسطه نشاء آن عالم تقاضای آن میکنند که متناهی نباشد؛ زیرا که آن عالم متناهی نیست چرا نشاید که لذات جسم غیر متناهی غیر متناهی باشد؟

و آن سخن دیگر که فرمود که صاحب لذات جسمانی را کلال طاری شود چون به جدی رسد که کلال پذیرد؛ گوئیم: کلال صاحب لذات مختص بلذات جسمانی این عالم است؛ اما صاحب لذات جسمانی آن عالم را لانسلم که کلال عارض شود بلکه مقتضای نشاء آن عالم بهجت دایمی است نسبت با ارباب نعیم، و این که خصوصیت مقتضیات نشاء ثانوی من کل الوجوه مساوی مقتضیات این نشاء باشد، ممنوع است، بل [که] در هر نشاء خصوصیات [مختص] بآن نشاء هست که مثل آن در نشاء دیگر نتواند بود. و بعد از مساهله و مسامحه در مقدمات برهان حکیم دلالت کند بر آن که نفس را نیز لذتی تواند بود، اما آنکه این لذت در آن نشاء منحصر در لذت نفس باشد؛ برهان بر آن دلالت نمیکند و تمامی تحقیق سخن درین محل آن که نور عقل که از جمله انوار هدایات الهی است و فیض هدایت آن بمسلکی معین مقصور است و از جامه خانه فیض: اعطی کل شیء خلقه (۲) قد قابلیتش بشریف مدرکاتی چند خاص

(۱) ت: فراختای.

(۲) سوره ۵۲/۲۰

افاضت پذیرفته که چون از [آن] حد درگذرد ، بر قامت استمدادش دراز آید و تبیین [آن] بر ناظران بمقیاسی روشن هویدا داریم ، مثلاً سمع بصنف مدرکاتی اختصاص دارد که از مدرکات [بصر] متمیز گردد، و هرگز بصراً بر مدرکات سمع قدرت نباشد. و عکس این نیز متصور نگردد و مدرکات شم از مدرکات لمس متمیز است و هیچکدام را در خصوصیات آن قوت دیگر دخل نتواند بود، بدین طریق مدارك عقلی به صنفی از حقایق منحصر است و بالآخر از مدرك عقل مدرك دیگر ممکن است و هست؛ پس عقل را در مدرکات آن قوت تصرف نتواند بود ، و هر که عقل را در آن مدارك عالیّه عمل فرماید بی شبهه بحقیقت مقصود نرسد ؛ چه حال آن کس مانند آن باشد که بسمع خواهد که نور چراغ دریابد یا به بصر خواهد که آواز را بشنود .

و مثل دانش اندوزان حکمت عقلی در کشف حقیقت مسئله حشر جسدها همانست که بحس سمع مدرکات قوه بصر دریابند؛ زیرا که یقین بحقیقت حشر اجساد بقوتی که ورای عقل است حاصل توان نمود که آن قوت به انبیای مرسل - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - و تابعان ایشان از اولیای کمال مخصوص است و پیروان دلایل عقل چون عقل نیز از انوار هدایت الهی است، صفای این نور مشام مدارك اذواق ایشان را چنان ممثلی داشته که افاضات تمام انوار در فیض این نور مقصور داشتند و باشعاع اضاء آن چنان مبتهج و مسرور آمدند که از بهجت دیگر انوار خرسند آمده، نور هدایت درین نور منحصر انگاشتند و کشف تمام مطالب را از روشنائی این انوار توقع کردند و حقایق و عوالمی که انکشاف از آن باین نور نمیتوان حاصل کرد از نظر طلب انداختند؛ لاجرم از استضاء بنور اتم که از آفتاب هدایت انبیاء و رسل - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - منعکس تواند شد بحظ تمام بهره ور نگشتند و بحقایقی که از دریافت [عقل] بلندتر افتاده فایز نیامدند؛ لاجرم بحقیقت مسئله حشر اجساد مطابق واقع اهدا نیافتند ، و اگر چه مساعی جمیله در تحقیق حقایق مبذول فرموده اند و ساحت اجتهاد ایشان از عروض تفصیر بری است ، اما چون سعت عظمت الهی و دقایق حقایق که در طی خصوصیات آن مندرج است که از میامن وحی و الهام و برکات کشف نام بر انبیای مرسل - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - و تابعان از اولیای کمال روشن گشته ملحوظ شود قصر مدارك حکماء بغایت فرود نماید و در جنب آن کاخ عالی ارکان حجره افاضات ایشان کلبه محقر نماید .

مصراع

چو آفتاب بر آید ، ستاره ننماید

چون واقفان بر صحایف ثبت این ترجمه راشاید که تعجیبی روی نماید که متعرض ساحت تعظیم ائمه حکمت شدن خالی از جرأتی نتواند بود، بهجت شکستن سورت دهشتی که ایشان را از عظمت دانش حکماء در خاطر جا گرفته، بیعضی ازین مقدمات حاجت افتاد تا ملحوظ نظر

قبول سازند که اطلاع بر حقیقت بعضی حقایق فراخور عظمتی است که شکوه پنج نوبت جلالش صدای کوس تکریم این طایفه شکسته ، آری :

بیت

عقل داند که چو مهتاب زند دست به تیغ

رد تیغش نه به اندازه درع قصب است

بس اگر راقم این سطور بنابر شرطی که درین ترجمه نموده (۱) ، دفع ایذای خارهای شکوک از شارع یقین کند، بسیار غریب ننماید ، و اگر از لقمه که از مائده مرحمت خدام آستان نبوت ارکان - علیه صلوات الرحمن - گدائی کرده مذاق ایقان هوشمندان صاحب توفیق را شکرین دارد، چندان مستبعد ندانند .

بیت

گدائی کز درش یابد حواله به افلاطون رساند صد نواله

اللهم ادم علينا فواضل صدقاتك و لا تقطع عنا وسائل الالتجاء الى فناء جلالك وصل على نبيك الهادي محمد وعلى جميع اخوانه من النبيين والمرسلين وعلى آله كما صليت على ابراهيم [وآل ابراهيم] انك حميد مجيد (۲) .

چون از تقریر حقیقت این مسئله غامض و دفع خارهای شکوک از شارع یقینش قلم آسودگی یافت؛ باز بیاق اصل کتاب شتافت (۳) .

مصنف اصل کتاب چنان آورده که این نکته‌ها از کلام حکیم از جاهای مختلف بیرون آورده ام و اکثر آن از شرح **ثامسطیوس** است و از ایضاحی که شیخ رئیس **ابوعلی ابن سینا** - که متعصب و یاری ده مذهب حکیم کامل است - [و از حکمای پیشین به جز او گفتار دیگری را معتبر نمی‌شمارد] نموده استنباط کرده شد (۴) .
و طریقه شیخ رئیس را هنگام ذکر «فلاسفه» (اهل) اسلام، خواهیم آورد، اما درین ترجمه مقالات شیخ رئیس را اختصار کرده ایم .

(۱) م و ب : نمودن دارد.

(۲) م : صدقاته و لا تقطع عنا وسائل الالتجاء الى فناء جلاله وصل على نبيك الهادي محمد وعلى جميع اخوانه من النبيين والمرسلين و على آله آل كل كما صليت على ابراهيم انك حميد مجيد . عبارت عربی فوق چون مغلوط و مشوش بود در متن قیاساً اصلاح و تصحیح گردید و لی برای حفظ امانت در حاشیه عیناً نقل شد .

(۳) از صفحه ۲۵۰ - سطر ۱۸ تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ از ترجمه اول است .

(۴) عبارت مؤلف این است: «فهمه نکت کلامه؛ استخراجها من مواضع مختلفه؛ و اکثرها

من شرح ثامسطیوس و کلام الشیخ ابی علی بن سینا ، الذی بتعصب له ، و ينصر مذهبه . ولا يقول من القداما ، الا به . و سنذكر طريقة ابن سینا عند ذكر فلاسفة الاسلام - ان شاء الله » و ترجمه آن چنین است « اینها نکاتی بود از گفتار ارسطو از جاهای مختلف و بیشتر از شرح ثامسطیوس و شیخ ابوعلی سینا که از طرفداران ارسطو و ناشر عقاید وی است و از میان حکمای قدیم جز باو به دیگری معتقد نیست استخراج کردیم و ما طریقه ابن سینا را هنگام ذکر فلاسفه اسلام بیان خواهیم داشت » .

و مصنف اصل کتاب بعد از آن که بیان کرد که کلام حکیم را کیفیت استخراج بر چه منوال بوده گوید که بعد از آن به بیان بعضی کلمات - کمی که یاران «ارسطاطالیس» [و کسان] را که بر منوال او - بعد از او - بافته اند، غیر از نظرات علمی او^(۱) هست ساحت بیان مشغول داریم و اگر چه در مقاصد علمی خلاقی میانه اصحاب «ارسطاطالیس» و آن حکیم نیست^(۲) [و] بعضی فصول ارسطاطالیس که در کتب متفرقه بمطالعه رسیده بودند ثبت میکنیم و اگر چه بعضی آن فصول دلالت میکنند بر آن که [رای] حکیم برخلاف آنست که «تامسطیوس» نقل کرده و «ابن سینا» بر آن اعتماد نموده چه بر حدوث عالم دلالت میکند قول حکیم [و] فیلسوف اعظم چنان فرموده در بعضی فصول که^(۳) «اشیای محموله»، یعنی: «صور متضاده» یکی منشأ صدور دیگری نتواند بود؛ بلکه باید که بعد از آن متضادی دیگر باشد و هر دو متعاقب باشند بر «ماده»؛ پس ظاهر شد که «صور» زوال و فنا پذیرد، و هر چه زوال پذیرد البته ابتدائی داشته باشد؛ چه فنا غایت است، و چون غایت ثابت شود که جانب نهایت است، البته از تحقق جانبی که ابتدا باشد ناگزیر است^(۴) پس ظاهر گشت که کون حادث است، و از لاشیء ابداع یافته؛ زیرا که حامل ذات از قبول آن ممتنع نیست، و از حمل آن و چون محمول را بدایت و غایت باشد - حامل را هم بدایت و غایت ضروری باشد^(۵)، و از لاشیء احداث یابد؛ و این تمهیدات دلالت کند بر آن که محدثی که آنرا بدایت و غارت نباشد موجود است؛ چه زوال و فنا آخر باشد؛ و هر آخری را البته اولی باشد؛ و اگر «جواهر» و «صور» ها همیشه متحقق بودی «استحاله» در آن جایز نبود؛ زیرا که «استحالت» زوال صورتی است که اشیاء بآن متحقق میشوند، و خروج اشیاء از حدی به حدی، و از حالی به حالی مستلزم زوال کیفیت باشد و تردد اشیاء که بکون و فساد استحاله می پذیرد، در «کون» و «فساد» بر زوال آن اشیاء دلالت کند و حدوث احوال دلالت بر ابتدا کند، و ابتداء جزء بر ابتدای کل دال باشد^(۶)؛

(۱) عبارت عربی: «ومن نسج علی منواله بعده دون الآراء العلمية» بترجمه نیامده است.
 (۲) عبارت عربی اینست: «اذ لا خلاف بینهم فی الآراء والعقاید» و باید چنین ترجمه می شد: «هر چند در آراء و عقاید خلاقی میانه آنان نیست».
 (۳) ترجمه ناقص و درهم است و ترجمه صحیح عبارت مؤلف چنین است: «از آن جمله در حدوث عالم گوید»

(۴) عبارت مؤلف بنا بر اختیار مصحح چاپ انتقادی ازهر این است: «و جبان یکون بدء لان الدور غاية وهو احد الجانبین يدل علی ان جائیاً جاء به».

(۵) عبارت داخل قوسین در سطرهای ۱۳ و ۱۴ مغلوط و مغشوش است و در ترجمه این عبارت متن عربی آمده است: «وان الحامل لها غیر ممتنع الذات من قبولها و حمله ایها و هو ذات بدء و غاية يدل علی ان حاملها ذوبد و غاية» و ترجمه صحیح آن برین تقریب است: «و همانا حامل آن اشیاء محموله ممتنع الذات از قبول آن نیست و حمل آن بر اشیاء رادر حالی که آن اشیاء دارای بدایت و غایت هستند دلالت دارد بر اینکه حامل آنها نیز دارای بدایت و غایت است».

(۶) عبارت مؤلف در مقابل سه سطر اخیر اینست: «و ترد المستحيل فی الكون والفساد يدل علی دنوره و حدوث احواله يدل علی ابتدائه و ابتداء جزئه يدل علی بدء كله».

و چون بعضی از عالم «کون» و «فساد» کاین و فاسد گردد کل عالم قابل کون و فساد باشد و البته آنرا ابتدائی باشد که قابل کون و فساد باشد و انتهایى که استحاله پذیرد (۱) و بدء و غایت دلالت کند بر وجود مبدع.

و بعضی از «دهریه» از «ارسطاطالیس» سؤال کردند که چون مبدع کریم لایزال بوجود متصف بود و غیر از ذات اقدس نبود و بعد از آن ایجاد عالم فرمود، احداث عالم چرا فرموده ؟

حکیم گفت که افعال حکمت اشتمال الهی از سؤال بلفظ «چرا» مقدس است؛ چه سؤال بکلمه «لم» از علت کنند و علت محمول فایده باشد از آنچه علت آن تواند بود، و متفوق باشد بر آن، و فوق «مبدع» هیچ موجود نیست (۲)؛ و مرکب نیست تا دانش بعلمت محفوف باشد؛ لاجرم سؤال لفظ «چرا» از ساخت مقدس او منتفی باشد؛ بلکه آنچه ایجاد فرموده از افعال حکمت اشتمال بمقتضای جود فرموده [است].

و اگر این شبهه که چون جواد است لایزال فاعل باشد، وارد شود، (۳) آن شبهه را این چنین دفع نموده که لایزال بودن اقتضای آن کند که آن موجود را اول نیست و فعل بودن اقتضای اولیت کند (۴)، و اجتماع اول بودن بالا اول بودن متناقض و محال نماید.

دیگر از حکیم پرسیدند که این عالم فانی شود؟ گفت: بلی (باطل شود)؛ دیگر صاحب شبهه را شکی دیگر افتاد که چون عالم باطل گردد «جود» باطل شود؟ شك او را این نوع دور نمود که عالم را باطل سازد تا بطوری مهیا دارد که قابل فساد نباشد؛ چون این صنع را قابلیت فساد هست (۵).

[تمام شد کلام ارسطو]

و بعضی این فصل را به **سقراطیس** منسوب دارند که به **بقراطیس** گفته است؛ و این سخن به کلام «قدماء» مشابه تر است.

و از لطایف حکمی که به «ارسطاطالیس» نسبت کنند تحدید «عناصر اربعه» است. چنان گفت که «حار» آن باشد که بعضی اشیاء که از يك جنس باشد به همدیگر مختلط

(۱) عبارت سطر دوم متن در ترجمه این عبارت مؤلف است که در چاپ انتقادی ازهر آمده است: و کان له بدء یقبل الفساد و آخر یستحیل الی «کون».

(۲) عبارت: «و فوق مبدع هیچ موجود نیست» در ترجمه این جمله مؤلف است: «و لعلة فوقه».

(۳) عبارت مؤلف اینست: «فقیل: فیجب ان یکون فاعلاً لم یزل لانه جواد لم یزل».

(۴) عبارت مؤلف در مقابل جمله: «و فعل بودن اقتضای اولیت کند» این است:

«و فعل یقتضی اولاً...».

(۵) عبارت مؤلف در چاپ ازهر چنین است: «فیقل له: فهل یبطل هذا العالم؟ قل: نعم؛ فیقل: فاذن

ابطله بطل الجود؟ قال سیبطله لیصوغه الصیغة التي لا تحتمل الفساد؛ لان هذه الصیغة تحتمل الفساد».

دارد (۱) و بعضی اشیاء که از يك جنس باشد از دیگری متفرق دارد .
و [گفت] . «بارد» آن باشد که اشیائی که از جنس واحد و غیر آن جنس باشد جمع کند؛ چه برودت چون در طبیعت آب اثر کند و آنرا منجمد گرداند، مشتمل تواند بود بر اجناس مختلف از: آب، و نبات، و غیر آنها.
و «رطب» را حد کند که آن چیزی است که عسیر الانحصار باشد از ذات خویش، و سیر الانحصار از غیر خود.
و «یابس» سیر الانحصار از نفس خود و عسیر الانحصار از غیر خود؛

و توضیح این دوحه آنست که رطب را استرسال طبیعی هست که مانع انحصار باشد، و همچنین در حد یابس چون انقباض طبیعی دارد، هر آینه مستلزم سیر الانحصار باشد (۲)

آن دو حد اول دلالت بر فعل کند، و دوحه آخر دلالت بر افعال.
و حکیم «ارسطاطالیس» از جماعتی از «فلاسفه» نقل کند که بر آن رفته اند که «مبادی اشیاء» عناصر [اربعه] است .
و از بعضی «فلاسفه» نقل کنند که «مبادی اول»، «ظلمت» است، و «هاویه»؛ و تفسیر آن به «فضاء»، و «خلاء»، و «عمایه» میکنند.
و بعضی از «نصاری» این ظلمت را اثبات میکنند، و آنرا «ظلمت خارجه» گویند .

و در مسئله که «ارسطو» از استاد خود «افلاطون» جدا شده، آنست که «افلاطون» گوید: طبیعت بعضی اشخاص از برای آنچه آماده و مهیا گشته از آن تجاوز نکند؛ و «ارسطاطالیس» بر آنست که طبع هر گاه که سلیم باشد صلاحیت همه اشیاء دارد؛ و «افلاطون» را اعتقاد آنست که نفوس انسانی نوع واحد است هر گاه که از برای صنفی مهیا و آماده گردد تمام نوع را آماده گی آن باشد (۳).

[و خدا موفق است]

(۱) م: مختلف، ب: مختلط.

(۲) این دو سطر زاید بر متن عربی است.

(۳) در ترجمه این قطعه از متن عربی هر دو مترجم اول و دوم را غفلتی آشکار و فاحش روی داده است، و ما با ایراد متن عربی مؤلف و ترجمه فارسی آن مطلب را روشن میسازیم . اینک متن عربی عبارت: «وكان افلاطون يعتقد ان النفوس الانسانية انواع يتبها كل نوع لشيء ما لا يتعداه، و ارسطو طاليس يعتقد ان النفوس الانسانية نوع واحد و اذا تبها صنف لشيء تبها له كل النوع»؛ ترجمه آن بزبک مترجم اینكه: «افلاطون را عقیده آن بود كه نفوس انسانی انواع كوفا كونی است كه هر نوعی از آن آماده و مهیا برای چیز خاصی است و از آن تجاوز ننماید، و ارسطو را عقیده بر آن است كه نفوس انسانی نوع واحد است و هر گاه صنفی از نوع انسان برای شئی و شأنی خاص آماده و مهیا بود؛ همه اصناف این نوع آماده آن خواهند بود» .

[فصل دوم]

حکم: اسکندر رومی^(۱)

و از آن جمله [است] حکیم اسکندر رومی که «ذی القرنین» ملک است، نه آن که در قرآن مذکور است؛ بلکه این شخص پسر «فیلوس» ملک است^(۲) که تولد او در سال سیزدهم از پادشاهی دارای اکبر بوده.

و «فیلوس» (پدرش)، «اسکندر» را به حکیم «ارسطاطاليس» که مقیم شهر «اینیاس» بود^(۳) سپرد، و پنج سال در ملازمت او بوده، آداب و حکمت^(۴) آموخت تا بمرتبۀ کمال رسید، و در «فلسفۀ» از سایر شاگردان ممتاز شد بعدی که هیچکدام از ایشان را آن رتبه دست نداده بود. و چون پدرش به مرضی هایل که بیم هلاکت بود بیمار شد، «اسکندر» را طلبید و او را به عهد ایالت مخصوص ساخت؛ و چون «فیلوس» در آن مرض رخت حیات برپست «اسکندر» در امر سلطنت استقلال یافت.

از حکمت های اسکندر آنست که روزی در مکتب، استاد از وی پرسید که چون سلطنت به تو رسد کجا محل استقرار گردانی؟ گفت: در جایی که تو امروز طاعت خویش آنجا نبی (یعنی: امور را موافق رضای الهی انتظام بخشم)^(۵).

(۱) اسکندر کبیر Alexandre le Grand پسر فیلیپ پادشاه مقدونیه در سال ۳۵۶ پیش از میلاد مسیح بدنیا آمد و در سال ۳۲۳ پیش از مسیح درگذشت.
(۲) از هر: ابن فیلپوس الملك، م: فیلپوس ملک است حکیم است، ب: فیلپوس حکیم است.

(۳) م و ب: اینیاس است.

(۴) متن عربی: «یتعلم منه الحکمة والادب».

(۵) در ترجمۀ این قسمت از پرسش ارسطو و پاسخ اسکندر نیز هر دو مترجم ما را لغزشی بس تند و نازوا روی داده است و شاید هم متنی که در دست داشتند مفلوط بوده است! بهر حال اینک متن عربی که در همه نسخۀهای موجود نزد ما ثبت است: «فمن حکمه أنه سأله معلمه وهو فی المکتب: ان افضی الیک هذا الامر یوما ما فاین تضعنی؟ قال: بحیث تضعک طاعتک فی ذلک الوقت». ترجمه بر سبک مترجم آنکه: از حکمت های اسکندر آن است که روزی در مکتب، استاد از وی پرسید که اگر روزی سلطنت به تو رسید مرا در چه مقام مستقر داری (یعنی چه پایه و مقامی را بمن ارزانی خواهی داشت)؟ گفت: در آن جایگاه که آن روز، فرمان برداریت تو را جای دهد.

او را گفتند که تو تعظیم مؤدب و معلم خود زیاده از تعظیم پدر میکنی !
گفت: زیرا که پدر سبب حیات فانی است ، و استاد سبب حیات باقی؛ و روایتی آن که
گفت: پدر من سبب حیات من است، و مؤدب من سبب سره ساختن حیات من؛
و روایتی آنست که گفت: پدر سبب هستی من است، و مؤدب سبب نطق من (۱).
ابوزکریا صیمری گوید: اگر این سؤال از من کردند؛ گفتمی که پدر من فضای حاجت
خود کرد که طبع او تقاضی نمود و سبب وجود من شد، و طبع کاین و فاسد است؛ و مؤدب من علمی
به من آموخت که کون و فساد به آن راه ندارد (۲).

روزی (حکیم (۳) و «ملک» (یعنی: اسکندر) بر مسند جلال نشسته بود (ند) و هیچ سائلی
دست حاجت بالتماس برنداشت؛ ملک گفت: [در ملکم !] ، امروز را از ایام عمر نمی شمارم
پرسیدند چرا [ای پادشاه!]؟

فرمود که فرمانفرما را تلذذی نیست مگر به بخشش بر سایل، و فریاد درسی دادخواهان، و
دستگیری (نمودن) محتاجان، و مکافات احسان (نمودن) بامحسنان، و بر آوردن حاجات
مستمندان.

حکیم «ارسطاطاليس» نامه به «اسکندر» نوشت بغایت دراز، و درج فرمود که:
جمع کن در سیاست هیأه مبادرتی که نه از تیزی باشد، و سکونی که نه از
غفلت باشد؛

و هر امری را بمشاکل خویش بر آمیز تا قوت و عزت تو زیاده شود
[از ضد آن و برای تو بصورت خودش متمیز گردد]؛ (۴)

و وعده را از خلاف محافظت کن؛ زیرا که خلف شینی است ظاهر؛

و وعید را بعفو مقرون دار که آن زینی است فاخر؛

و در همه حال بنده حق باش، چه بنده حق آزاد است؛

(۱) عبارت سطر اخیر در ترجمه اول ساقط است .

(۲) نص عبارت منقول از ابوزکریا اینست: «لوقیل لی هذاقلت: لان ابی کان قضی وطراً
بالطبیعة التي اختلفت بالکون والفساد و مؤدبی افادنی العقل الذی به انطلقت الی ماليس فیه کون
ولا فساد» .

(۳) منظور ارسطو میباشد و این کلمه بغلط در ترجمه آمده است زیرا نه در متن عربی
است و نه در ترجمه مترجم اول و لذا باید ترجمه میشود: «روزی اسکندر (بر تختگاه) نشسته
بود و هیچ کس از او حاجتی نخواست....»

(۴) عبارت عربی در چاپ اذهر اینست: «وامزج کل شکل بشکله حتی یزداد قوۀ عن ضده حتی
یتتمیز لک بصورته» و معنی آن چنین: «هر شکلی را بشکل خودش بر آمیز تا قوت و عزت آن
از ضدش زیاده شود و برای تو بصورت خودش متمیز و نمایان گردد» .

و فرزند تو و بازمانده از تو باید که احسان باشد بجمیع خلائق^(۱)، و از جمله احسان است بدی رسانیدن بطایفه که سزاوار آن باشند؛ و با اهل خویش چنان ظاهر کن که از ایشانی، و با اصحاب خود چنان فرا نمای که بیاری ایشان سعی مینمائی، و با رعیت چنان معاشرت کن که از برای ایشان.

و «حکماء» در زمان اومشورت کردند که «ملك» را - بجهت تعظیم و بزرگ داشت او - سجده کنند؛ فرمود: سجده غیر «باری کل» را نشاید؛ بلکه واجب است بر آن که بکسوت بهجت و فضایل افتخار یافته^(۲) که ساحت مقدس کبریا را بسجده مخصوص دارد، و بغیر او اصلاً سر فرود نیاورد.

و مردی از اهل: «ائینی» در حضور «ملك» سخن درشت گفت؛ بعضی از پزستاران پایه سر بر خواست که او را ادب واجبی نماید، ملك فرمود: بگذار او را، به دناوت او کار مکن (یعنی: چون او فرومایگی مکن)؛ بل او را بشرف خویش بلند گردان.

دیگر فرمود: اگر محب حیاتی جهت حیات، باید که موت را بسبب موت تعظیم نکنی^(۳).

با «ملك» گفتند که «روشنك» دختر «دارا» در جمال خوبتر از دیگر زنان است، ملك چرا بزیادتی الفت و قربت میل نفرماید؟ فرمود: مکروه دارم که گویند «اسکندر» بر «دارا» غالب آمد، و «روشنك»، «اسکندر» را مغلوب ساخت.

دیگر فرمود: واجب است بر اهل حکمت که در قبول عذر گناهکاران بشتابند، و در عقوبت درنگ نمایند.

دیگر فرمود که سلطان عقل را بر باطن عاقل: تسلط بیشتر است از تسلط شمشیر بر ظاهر احمق.

دیگر فرمود: از هر که نفس را المی نیست: جسد متالم میشود.

- (۱) در اینجا مترجم اول و دوم دچار اشتباه فاحشی شده اند و ظاهراً عبارت: «و کدك» را «ولدك» خوانده اند. عبارت شهرستانی چنین است: «ولیکن و کدك الاحسان الی جمیع الخلق» و ترجمه صحیح آن اینست: «البته باید کوشش و جهد تو احسان بجمیع خلق باشد.»
- (۲) عبارت: بلکه واجب است بر آن که... تا آخر جمله، در ترجمه این عبارت عربی رانده شده است: «بل بحق السجود علی من کساه بهجة الفضایل» و ترجمه صحیح آن اینست: «بلکه واجب است بر او سجود بر کسی که او را بهجت فضایل پوشانیده است.»
- (۳) عبارت مؤلف اینست: «من كنت تحب الحياة لاجله فلا تستعظم الموت بسببه» معنی آن این: «کسی که زندگی را برای خاطر او دوست داری، مرگ را در راه او بزرگ مشمار.»

و فرمود: هر که خواهد که افعال الهی را مجرد ملاحظه نماید، گو از شهوات دوری جوی.

[و گفت:.. نظم جمیع آنچه در زمین است، مشابه نظم آسمانی است؛ زیرا آنها (سماواتیان) بحقیقت همانند اویند].

و فرمود: عقل المسی نمی یابد در طلب معرفت اشیاء؛ بلکه تن را رنج و کلفت میرسد.

و فرمود: نظر در آئینه شکل روی بنماید؛ و در سخنان حکماء نقش نفس بنماید. صحیفه بر بازوی «ملک» بسته بود که مضمون آن این بود که قلت استرسال به دنیا، به سلامت نزدیکتر است، و تکیه بر «قدر» کردن به راحت فریب‌تر، و نظر بر منظر حسن سبب سردی و تازگی چشم است (۱)، و از آنچه واقع شدنی است پرهیز نمودن نافع نباشد.

و گویند: روزی سیبی را کرفت؛ و گفت: چه لطیف هیولی است که قبول این صورت شخصی کرده (۲)؛ و چه لطیف است افعال این هیولی مر تأثیر این طبیعت را در آن از اصباغ روحانی از ترکیب بسیط و بسیط مرکب (۳)؛ گوئیا نفس را بآن تمثیل فرمود (۴) و بعد از آن فرمود که مجموع این لطایف صنع دلیل است بر «مبدع کل» و «اله کل». و فرمود که لطیف‌تر از این سبب قبول «نفس انسانی» است صورت های عقلی را، و افعال آن مر تأثیرات «نفس کلی» (۵) را از علوم روحانی: از بسیط، و بسیط مرکب (۵) بر حسب تمثیل عقل آنها را. و تمام این اتفاقان دلیل است بر ابداع مبدع کل [واله کل].

اطوسایس گلپی از ملک در خواست که سه حبه زر بمن عطاء فرمائی؛ ملک فرمود: این عطیه درخور همت ملک نیست؛ «گلپی» گفت: صد رطل زر به من ارزانی دار؛ فرمود: این سؤال نه در قدر و منزلت «گلپی» است.

(۱) در تمام نسخ عربی که در دسترس نگارنده است در مقابل جمله: «و نظر بر منظر حسن سبب سردی و تازگی چشم است» این جمله نوشته شده است: «و عند حسن الظن تقر العین» و چنین معنی میدهد: «و در حسن نظر قره عین است» با تعبیری ساده‌تر: «در نیک اندیشی چشم روشنی است».

(۲) ترجمه عبارت مؤلف که گفت: «ما الطف قبول هذه الهيولى الشخصية» این است: «چه لطیف است قبول این هیولای شخصیه صورتش را».

(۳ و ۵) ازهر: و بسیط مرکب، و در بعضی نسخ چایی «من ترکیب بسیط و بسیط مرکب» مکتوب است.

(۴) عبارت عربی این بود: «حسب تمثيل النفس لها» و معنی مراد این‌که: «بر حسب نمونه‌ای که نفس به طبیعت داد» و مراد از «نفس» نفس کلی است که حاکم بر طبیعت کلی می‌باشد.

(۶) م. نفس کل.

بعضی معاصران ملك گفتند كه وقتی نزد «شبر» (۱) منجم كه از منجمان زمان ملك بود ، حاضر بودیم كه حكم ملك به او رسید كه بطلب اطلاع برسير كواكب و نجوم سعی كند؛ در میانه شب ما را در بستانی كه داشت برد تا ما را بر کیفیت سیر نجوم اطلاع دهد؛ «شبر» منجم راه میرفت و اشارت بنجوم میکرد، اتفاقاً در آتنای راه چاهی بود؛ در آن چاه افتاد، و چون ملك شنید ، فرمود: آن كه دانش علویات و بالا را آرزو میکرد بعلم تحت جاهل بود (۲).

دیگر فرمود كه سعید كمی است كه ما او را نشناسیم، و او ما را نشناسد؛ زیرا كه آن كس را كه ما بشناسیم روز او دراز شود ، و خواب براو منقص گردد.

دیگر فرمود كه اندك شمر هر چه ببخشی (چه بهجت مرد كرم در بخشش) [بسیار است]؛ و بسیار اتكازاند كی از آنچه از كسی فراگیری، زیر امرت و شادكامی لئیم در آن باشد كه بگیرد (۳)، و بخیل را امین مساز (زیرا كه پارسائی و بخل باهم جمع نشود) ، و دروغگو را به دوستی فرا مكیر (كه امانت با دروغ فراهم نیاید).

دیگر فرمود: ظفر: به حزم تواند بود؛ و حزم: به فرو رفتن در رای باشد (۴)؛ و فرو رفتن در رای: به استوار داشتن اسرار باشد .

چون «ملك» در «رومیة مداین» (۵): رخت اقامت بربست، او را در تابوتی از زر كردند؛ و به «اسكندریه» آوردند.

مدت عمرش سی و دو سال بود، [و] دوازده سال سلطنت راند.

جماعتی از (افران ملك از) حكمای (نامدار) در فوت وی (هریک بطریق) براو كریه و ندبه كردند، (و در ضمن هر ندبه حكمتی درج نمودند) .

حكیم بلیموس گفت كه این روز به عبرت گرفتن لایق مینماید (۶)؛

(۱) م وب: بشیر-. این نام در نسخ خطی و چاپی باختلاف: سیر، سیروا، شیرا نیز ضبط گردیده است .

(۲) عبارت اخیر رسا بمراد مؤلف نیست و باید گفته میشد: «كسی كه تعاطی دانش زبر خود را میکرد، گرفتار نادانی زیر (پای) خود شد».

(۳) عبارت عربی كتاب اینست: «استقل كثير ماعطی واستكثر قليل ما تأخذ» فان قرءه عین الكرم فیما یعطى ومسرّة اللئیم فیما يأخذ» و ترجمه صحیح آن این: «اندك شمار بسیاری را كه می ببخشی ، و بسیار شمارندگی را كه میگیری ؛ چه بهجت كرم در آن چیزی است كه میدهد و مسرت لئیم در آن چیزی است كه میگیرد» .

(۴) اصل عربی: «الحزم باجالة الرأى» یعنی: «و حزم به جولان دادن رأی است».

(۵) رومیة مداین: نام یکی از هفت شهر یا محله «توسفون» (مداین) پایتخت خسروان ساسانی.

(۶) ترجمه عبارت مؤلف بی كم و كاست، اینست: «پس گفت بلیموس: امروز روز عبرت

بزرگ است».

چه آنچه از شر ادبار داشت روی آورد، و آنچه از خیر اقبال داشت، پشت داد؛ هر که میگیرید بر آن که ملکش به زوال انجامید، گوبگریه بشتاب.

فیلاطیس (۱) فرمود: به دنیا در آمدیم جاهل، و اقامت کردیم در آن غافل، و مفارقت نمودیم (از دنیا) کاره.

[و] **زینون اصغر** گفت: ای (ملك) عظیم الشان! تو سایه ابری بودی که ناچیز شد و رفت (۲)؛ پس اکنون از ملك خویش اثری نیایی و از التذاذ به آن خبری نداری.

[و] **افلاطون ثانی** گفت: ای (ملك) بتعصب جمع کردی آنچه موجب خذلان و بدبختی [تو] شد و بترتیب مهمی سعی نمودی که پشت بر تو کرد و نکبت گناهان آن به تو رسید، و لطایف عیش خوشگوار آن، و حظّ بردن از میوه های آن به دیگران رسید (۳).

و **فوطس** گفت: عجب نمیدارید از کسی که پند پذیر نشد با اختیار، تا ما را پند داد با اضطرار (۴).

دمستور [س] فرمود: ما دوش قادر بودیم بر شنیدن [و قادر بگفتن نبودیم]، و امروز قادریم بر سخن؛ آیا ملك راقوت شنیدن هست؟ (۵)
[و] **ثاؤن** گفت: بنگرید به خواب شخص خواب کننده که چون گذشت و سایه ابر که چون روشن شد؟

(۱) در متن عربی چاپ مصر این نام سیلاطوس، و در چاپ لپزیک و طهران و ازهر: میلاطوس، و در نسخه خطی موجود نزد من بنده فیلاطوس و در نسخه خطی ترجمه اول فیلاطس ضبط است.

(۲) نص عربی اینست: «ما كنت الا ظل سحاب اضمحل لما اظلم» معنی آن که «نبودی جز سایه ابری که تا سایه افکند نابود شد».

(۳) عبارت مؤلف در چاپ ازهر چنین است: «وقال افلاطون الثاني: ايها الساعي المقتصب جمع ماخذك و توليت ما تولي عنك، فلزمتك ازراره، و عاد على غيرك مهنؤه و ثماره» و ظاهراً كلمه «مغتصب» بسياق نزدیکتر و باعمل و رفتار و کردار اسکندر سازگارتر میباشد.

(۴) عبارت در نسخه های عربی که ما بر آن واقف شدیم چنین است: «الاتعجبون ممن لم يعظنا اختياراً حتى وعظنا بنفسه اضطراراً».

(۵) ترجمه عبارت مؤلف این است: «آیا قادریم بر شنیدن؟»

[و] سوس^(۱) فرمود: این شخص چندی در هلاک مردم سعی نمود تا نمیرد، و چوت موت در رسید موت از نفس خویش دفع نکرد^(۲).
و حکیمی دیگر گفت: ملک نطع زمین را در پیچید و به آن قناعت نکرد تا به دو گز زمین قانع شد.
[و گفت دیگری: چقدر راغبیم در آنچه تر کش گفتی، و چقدر غافلیم از آنچه معاینه کردی!] ^(۳)
دیگری گفت: ملک اسکندر هیچ سفری بی ساز سفر و اعوان [و عده] نکرد؛ الا این سفر^(۴).
دیگری فرمود: ملک ما را به کلام خود چنان مؤدب نکردانید که بخاموشی.
دیگری گفت: هر که زوال این ملک با اثبت، و این والی با شوکت را ملاحظه کند، باید که بجانب تقوی گراید، و بداند که روزگار باین طریقت سپری میشود^(۵).
دیگری گفت: دوش طلعت ملک ما را بهجت حیات می افزود، و امروز نظر بروی بیماری آورد.
دیگری گفت: ملک از گذشته پرسیدی، [و] از آینده نپرسیدی.
و دیگری گفت: از غایت حرص که به ارتفاع داشت تمام منبسط شد.

(۱) م: سوسن، ب: سوين.
(۲) عبارت مؤلف چنین است: «وقال سوس: كم قد امارت هذا الشخص لئلا يموت فمات؛ فكيف لم يدفع الموت عن نفسه بالموت؟» و ترجمه آن اینست: «چه بسا که این شخص میرانید تا خود نمیرد، و مرد؛ پس چگونه مرگ را از خویشتن دفع نکرد؟!»
(۳) در پیاپی انصادی ازهر و تهران این جمله که ترجمه آن داخل چنگال قرار داده شد در اینجا آمده است: «وقال آخر: ما ارغبنا فيما فارقت وما اغفلنا عما عابت».
(۴) درین سفر نیز وزر و وبال بسیار با خود برد.
(۵) عبارت مؤلف اینست: «من يرهذا الشخص فليثق وليعالم اي الديون هكذا فضاؤها» یعنی «هر کس این شخص (این بیکر بی جان این پادشاه کامران) را ببیند، بر اوست که تقوی را پیش گیرد و بداند که وامها بدین گونه ادا میشود!».

دیگری گفت: اکنون اقالیم را اضطراب پدید آید که سکون بخشند
 اضطراب ساکن شد.
 [و گفت دیگری: اینك گاه انصراف است؛ زیرا اشخاص از خانه‌ای به خانه
 دیگر روی می‌آورند].
 [و خدای تعالی، باقی و جاویدان است].

[فصل سوم]

[دیوجانس کلبی Diogène le Cynique] (۱)

و از آن جمله: «دیوجانس کلبی» حکیمی فاضل بود؛ و به ناسک و انقطاع [مشغول] بودی، و بذخیره و ترتیب منزل التفات نکرد [ی] (۲).

و از «قدریه فلاسفه» بود؛ چه در مدارج کلام او میل به «قدر» معلوم میشود. چنان فرمود که حضرت کبریای الهی علت شرور نیست، بلکه علت خیرات است؛ و فضایل، وعقل، وجود بخلائق عطاء فرموده است؛ هر که کسب کند و متمسک شود به این امور، به خیرات رسد؛ [زیرا در کج خیرات مگر به خیرات نتواند بود].

(ملك) «اسکندر» از حکیم پرسید که طریق اکتساب ثواب چیست؟ گفت: بفعل خیرات؛ و از پی آن جواب بموعظتی که ملك را برانگیزد و برسانیدن خیرات و رسیدن به نتایج آن، (آگاهی داد و فرمود:) ای ملك! ترا قدرت آن هست که در يك روز منافع خیرات را چندان کسب کنی که تمام «رعیت» تو در روزگار دراز آن مقدار نتواند اندوخت.

جماعتی از اهل (بطالت و) جهل از حکیم پرسیدند که غذای حکیم از چه طعام باشد؟ فرمود: از آن صنف که شما از آن پرهیز کنید؛ یعنی: «حکمت». گفتند: از چه پرهیز کنی؟ گفت: از آنچه شما آفرای؛ لذیذ انگارید؛ یعنی: (بطالت و) «جهل». دیگر از وی پرسیدند که شما را چند بنده باشد؟ فرمود که خداوندان شما (بندگان من اند)، یعنی: غضب، و شهوت، و اخلاقی چند رذیه که ازین دو خلق پیدا آید.

(۱) دیوژن لوسینیک: فیلسوف یونانی از مردم شهر Sinope متولد سال ۴۱۳ ق.م و متوفی سال ۳۲۳ پیش از میلاد.

کلبی‌ها پیرو مکتب انتیس تینس Antisthène که او را شاگرد سقراط خوانده اند، میباشند. انتیس تینس غایت وجود را فضیلت و فضیلت را در ترك همه لذایذ و تمتعات جسمانی و روحانی میدانند و مالم مکتبی است که پیرو آنرا کلبی Cynique خوانند. پیشرو و فرد کامل این جماعت دیوژن میباشد. گویند در طریق انزوا و گوشه گیری ریاضت کار را بجائی رسانید که در خمی منزل گرفت، و از مال دنیا تنها يك کاسه داشت. روزی جوانی را دید که با مشت از جوئی آب خورد، از مشاهده آن کاسه را دور انداخت و گفت معلوم شد باین کاسه هم نیازی نیست.

(۲) عبارت مؤلف این است: «وكان حكيماً فاضلاً متفقاً لا يقننى شيئاً ولا يأوى الى منزل» یعنی: «حکیمی فاضل و زاهد بود چیزی نمی اندوخت و مأوی و مسکنی نمی گرفت».

حکیم را بقبح صورت تغییر کردند؛ گفت: من مالک قبح صورت خویش نیستم و باختیار من نیست تا مرا بآن ملامت کنید؛ و شما نیز مالک حسن صورت [خود] نیستید تا به آن ستایش یابید؛ اما آنچه در زیر اختیار من است، در تهذیب و ترتیب آن نهایت سعی مبذول داشته‌ام و از شما می‌پرسم که طریقه‌های پسندیده در نظم ملک چه تواند بود؟ گفتند که ما از حکیم پرسیم که زینت ملک بچه تواند بود، و شین آن بچه باشد (۱)؛

حکیم فرمود زینت ملک آنست که ذهن را باستعمال حکمت معمور داری و عقل را با کتساب آداب جلا دهی، و شهوات را به پارسائی براندازی، و غضب را به حلم برطرف سازی. و [حرص را به فَنَافَت قطع کنی و] حسد را به زهد از بیخ بر کنی، و طیش را به سکون دفع سازی، و نفس را به ریاضت مؤدب گردانی تا مر کببی باشد ترا رام کرده که هر جا سوار او را راند فرمانبردار [با] شد تا بجانب کارهای بلند بشتابد و از میل به پستی‌های طبیعت و کارهای ناشایسته او را باز دارد.

و آنچه شین ملک است تعطیل ذهن است از حکمت، و توسیخ عقل بنا بود شدن ادب، و پراکنده ساختن شهوت به متابعت هوی، و افروختن آتش غضب با انتقام، و مدد حرص (کردن) بطلب.

یکسی از احباب حکیم قدری طعام بمجلس وی حاضر گردانید و استدعای خوردن [مقداری] زیاد از آن نمود؛ حکیم تسکین طلب آن شخص به آن فرمود که طعام آوردن بر تو، و عدالت رعایت کردن بر ما.

دیگر گفت که زمام عافیت به دست بلاء است، و سر بهجت و سلامت در زیر بال تعب (۲) و مشقت پوشیده است، و باب امن به پرده بیسم مستور است؛ پس ایمن مباش در هیچ حالی ازین سه حالت از پیش آمدن ضد آن.

با حکیم گفتند: چرا غضب را ترك کردی؟ فرمود: غضبی که موجب نفاست جوهر انسانیت باشد، از من صادر می‌شود؛ اما غضب بهیمی که جهت شهوت نفس باشد ترك کردم از برای ترك شهوت بهیمی.

روزی ملک «اسکندر» حکیم را به مجلس طلب داشت؛ حکیم با فرستاده ملک گفت: آنچه ملک را از آمدن بمجلس این ضعیف مانع آید، این ضعیف را نیز همان مانع آمدن به محفل

(۱) عبارت واقع در قوسین، بالمره نامربوط و بکلی دور از اصل عربی است و عبارت عربی مقابل آن این است: «و استکملت شین مافی ملککم، قالوا: فما الذی فی الملك من التزیین والتجهیز» و ترجمه آن بر سبک مترجم چنین می‌شود: «و بکمال رسانیدید شین و عیب آنچه را که ملک شما و در تحت اختیار شما است، گفتند: چیست تزیین و تجهیز یا زین و شینی که در ملک تواند بود؟»

(۲) در تمام نسخی که نزد نگارنده است عبارت مؤلف: «تحت جناح العطب» است و «عطب» بمعنی هلاکت است نه بمعنی تعب و مشقت.

جلال میشود؛ ملك را استغناء به پادشاهی مانع میشود که به منزل این بینوا حاضر آید ، این بینوا را استغنائی قناعت مانع است از حاضر شدن به مجلس معالی ملك .

یکی از زنان «یونان» حکیم را عیب کرد به قبیح [روی و دمامت] صورت؛ حکیم در جوابش گفت : منظر رجال بعد از مخبر باشد ، ومخبر نساء بعد از منظر؛ آن زن خجلت زده شد، واز گفته خود توبه کرد.

ملك «اسکندر» او را فرمود از سیاست من ترسی؟ حکیم فرمود که ملك خیر است یا شریر؟ فرمود: خیر، حکیم گفت: از خیر ترسیدن لایق نباشد، بل واجب باشد از وی امیدوار بودن .

گویند اهالی مدینه [از بلاد] «یونان» را امیر لشکری بیدل بود، و طبیبی بتهور^(۱) دلیر هیچکس را معالجه نکردی الا که بهلاک رسانیدی ؛ طایفه ازاعادی متوجه آن مدینه شدند اهالی مدینه بجانب هوشمندی و رای حکیم التجا کردند؛ حکیم گفت: لایق آنست که طبیب خویش را امیر لشکر گردانید تا بتهور و جرأت دفع اعادی نماید، و امیر لشکر را طبیب سازید^(۲) .

در بعضی پندهای سودمند حکیم گفت: البته شربت موت چشیدن است ؛ پس سعی فرمای که بعد از موت زنده باشی، تا بعد از موت موتی دیگر نرسد .

دیگر گفت: چنانکه جسم (حقیر) درروز تاریکی این درچشمها^(۳) بزرگ نماید، همچنین کناه هنگام غضب بزرگ نماید .

از حکیم از کیفیت «عشق» پرسیدند؟ گفت: بداختیاری است که غالب می آید بر نفس فارغ^(۴) .

حکیم کودک کی را [دید] که چراغی را فروخته بود، پرسید این آتش از کجا آید ؟ کودک گفت: اگر حکیم فرماید که آتش بکجا رود من روشن سازم که از کجا می آید؛ حکیم

(۱) ت: متهور دلیر .

(۲) ترجمه عبارت مؤلف بدین تقریب است : «و برای مردم شهری از شهرهای یونان فرمانده لشکری بود ترسو، و پزشکی که هیچکس را معالجه نکردی مگر که کشتی او را ، دشمن برایشان روی آورد . مردمان بشکایت نزد دیوجانس رفتند، گفت : طبیب خود را برای دیدار دشمن و فرمانده لشکر خود را برای طبابت بگمارد» .

(۳) ترجمه بدین تقریب است : «چنانچه اجسام در چشم در روز میخ آکین بزرگ مینماید . . .»

(۴) در متن عربی ازهر عبارت مؤلف باین صورت ضبط است: «وسئل عنالعشق؟ فقال: هو اختيار صادق نفساً فارغة» و در نسخ دیگر : «... فقال: سوء اختيار صادق نفساً فارغة» ضبط است و ظاهراً نسخه مترجم اول «سوء اختيار» بوده است کما اینکه صدر ترکه همان عبارت «سوء اختيار» را در ترجمه بکار برده و در تحریر نوعبارت «بداختیاری» نوشته شده است و بهر حال ترجمه روان این گفتار چنین است : «حکیم را از عشق پرسیدند ، گفت : اختیاری (یا اختیاری ناروا) است که باقلبی فارغ (ازعشق) برخورد نماید» .

ازین سخن الزام یافت [و او را که احدی بروی غلبه نجستی مغلوب و مجاب ساخت]
حکیم زنی را دید که ظرفی از آب برداشته بود؛ گفت: ازین معنی آن مثل مشهور
شده که « بگذاشتن شر را بشوید» (۱).

و زنی دیگر را دید که آتشپاره می برد؛ حکیم گفت که آتش آتش را برداشته و حامل از
محمول بدتر است .

حکیم زنی را دید که آراسته بتفرج گاهی آمده؛ گفتش نیامده که تماشا کنی، آمده ای که
ترا نظاره و تفرج کنند.

حکیم فوجی از زنان را دید که مشورت میکردند؛ گفت : همان مثل است که
«صاحب ازدها از افعی [ها] زهر بقرض میخواهد» (۲).

حکیم جاریه را دید که کتابت می آموخت؛ گفت : پیکان را به زهر آلوده است تا
روزی بیندازد (۳) .

[و دید زنی را خندان : گفت : هرگاه از مرگ خبر داشتی هرگز
نمیخندیدی .

روزی به اسکندر - که ویرا مُقَرَّب میداشت و نزدیک بخود جایش
میداد و بگفتارش اُنس میورزید - گفت : شاهان! از فقر در امان هستی ، پس
غنا و بینیازیت را در اکتساب حمد و طلب مجد قرار ده] .

(۱) عبارت متن عربی این است : «ورأى امرأة قد حملها الماء ، فقال : على هذا المعنى جرى المثل : دع الشر يفسله الشر» و چنین معنی میدهد : «و زنی را دید که آب او را برداشته (می برد) پس گفت : مثل معروف : بگذاشتن شر را شر بشوید بر این معنی جاری است» (یعنی : از این برخاسته و ناظر باین معنی است) .

(۲) عبارت مثل در متن عربی این است : «هوذا الثعبان يستقرض من الافاعي سماً» و ترجمه صحیح آن چنین : «این ازدها است که از افعی ها زهر وام میگیرد» و هر دو مترجم بلفظ رفته کلمه : «ذا» را که در این سیاق «اسم اشاره» است «صاحبیه» گرفته اند و معنی مثل را مشوه و رکیک ساخته اند !

(۳) عبارت مثلی منقول از حکیم در متن عربی این است : « و رأى جارية تتعلم الكتابة فقال : يسقى هذا السهم سماً ليرمى به يوماً ما » و چنین معنی دهد : «جاریه ای را دید که نوشتن می آموزد ، گفت : این تیر به زهر آب داده میشود تا روزی به هدف پرتاب شود»

[فصل چهارم]

[فلسفه و حکم: شیخ یونانی - افلوطین Plotin^(۱)]

واژ آن جمله: حکیم «شیخ یونانی» است.

آن حکیم را رموز و مثل‌هاست.

از جمله رموز آن که فرمود: مادری مطیع داری؛ اما فقیرۀ رعناست؛ و پدیری تازه‌داری، اما جوادی مقدر است^(۲). مراد به مادر «هیولی» و به پدر «صورت»؛ [و به مهربان انقیاد آن]^(۳) و مراد به فقر مادر احتیاج او است.

به صورت، و به رعنائی، کمی ثبات آن خواهد^(۴)،

و مراد به حدائت صورت آنست که بملاست «هیولی» تازگی می‌یابد^(۵).

و [اما] بحدود پدر آن خواهد که صورت را بذات خویش نقصان راه نیابد، بلکه نقصی که [به] صورت راه می‌یابد از جهت قبول هیولی خواهد بود؛ زیرا که قبول صورت اشیاء را بتقدیر هیولی است؛ هر آینه جواد مقدر باشد.

(۱) فلوطین (افلوطین Plotin) که او را شیخ یونانی لقب داده اند در سال ۲۰۴ میلادی در یک خانوادهٔ رومی در مصر بدنیا آمد و در سال ۲۷۰ در رم در شهر کامپانیا در گذشت او از شاگردان آمونیوس ساکس Ammonius Saccas است که در اسکندریه میزیست و بتعلیم میپرداخت. شهرت فلوطین از استاد خود بیشتر است و فرد برجسته و مشهور مکتب افلاطونیان اخیر میباشد گفته اند فلوطین همراه «گردیانوس Gordien» که با شاپور بن اردشیر در جنگ بود به ایران آمد و در این سفر به حکمت ایران و هند آشنا شد. او در سال ۲۴۵ به رم رفت و مدرسهٔ تأسیس کرد و بافادهٔ حکمت پرداخت.

(۲) عبارت مؤلف این است: «... ان امك رعو ملكنها فقيرة رعنا وان ابالك لحدث لکنه جواد مقدر» و معنی آن اینست: «مادری بس مهربان داری، اما فقیرۀ رعنا است، و پدیری نوجوان داری اما جواد مقصد است».

(۳) عبارت: «و بالروم انقیادها» از قلم ترجمه افتاده است.

(۴) عبارت عربی: «علی ما تحصیل علیه» بترجمه نیامده است.

(۵) م: می‌یابد، ب: می‌یابد.

باین طریق اشارات لغزها و رموز حکیم را هویدا داشته‌اند.

« و اگر چه حمل‌مادر بر هیولی صحیح است، اما حمل پدر بر صورت واضح نیست ؛ بلکه حمل بر عقل فعال کردن که واهب‌الصواب است، و بر قدر استعداد قوایل فیض بخشد، اولی باشد» (۱) دیگر گفت: ترا دونسبت هست: نسبتی به پدر، و نسبتی به مادر؛ و بمنسب شدن بیکی ازین دونسبت، شرف تو دو چندان میشود ، و به نسبت بانسبتی دیگر فرودی مرتبه و دونی منزلت تو ظاهر میگردد؛ پس در ظاهر و باطن به نسبتی میل کن که موجب بزرگی تو باشد، و در نهان و آشکارا از نسبتی احتراز کن که بفرودی مرتبه رساند: چه فرزند؛ فشل (۲) (یعنی : بد دل) مادر را از پدر دوست‌تر دارد، و این خصلت بر خبث عرق و رکاکت اصل دلالت کند. بعضی [حل] لغز (۳) حکیم چنان کنند که به مادر و پدر «هیولی» و «صورت» خواهد ؛ یا بدن و نفس؛ یا «هیولی» و «عقل فعال» .

دیگر گفت که دو خصم از خصمان تو، ترا حاکم میسازد ؛ یکی ازین دو محق است و دیگری مبطل؛ بپرهیز از آن که میانه ایشان بغیر حق حکم کنی و بهلاک تو مؤدی گردد (۴) ؛ و (حل این لغز آنست که) آن دو خصم «عقل» و «طبیعت» است .

دیگر گفت که چنانچه بدن خالی از روح بوی مردار دهد ، همچنان روحی که صاحب آن از آداب مرضیه خالی باشد بد بوئی (۵) [و] عفو نتش به کلام و افعال وی ظاهر شود . دیگر گفت: غایب مطلوب در زیر شاهد (۶) حاضر است.

ابو سلیمان سجزی در حل این لغز حکیم گوید : آنچه حاضر است در مشاهده حواس ما را در عالم اجسام در عالم عقول به عقل دریافته خواهد شد؛ الا آنست که آنچه نزد ما است سایه آن چیزی است که در آن عالم خواهد بود، و چون از شأن سایه آنست که گاه باشد که

(۱) عبارت داخل قوسین استد را که شهرستانی است بر این تفسیر .

(۲) در متن عربی چاپ ازهر عبارت عربی چنین است: «فان الولد الفل یحب امه اکثر مما یحب اباه» و ترجمه آن، اینست: «پسر فرومایه ناکس مادر را بیشتر از پدر دوست دارد» و در چاپ‌های دیگر: «... الولد الفل ...» ضبط است و « فشل » بمعنی بد دل و ترسنده و سست است.

(۳) ت و ب: بعضی حل لغز .

(۴) عبارت عربی مؤلف در چاپ انتقادی ازهر اینست : «وقال : قد ارتفع اليك خصمان منك یتنازعان فيك احدهما محق والاخر مبطل، فاحذر ان تقضى بينهما بغیر الحق فتهلك انت والخصمان احدهما العقل والثانی الطبیعة» .

در حاشیه الفصل عبارت برین صورت است : « قد ارتفع اليك خصمان منك یتنازعان بك» . (۵) مترجم در عبارت فوق کلمه : «نقص» را که در متن عربی آمده است، «بد بوئی» ترجمه کرده است .

(۶) عبارت مؤلف اینست : «الغائب المطلوب فی ظی الشاهد الحاضر» .

ناقص تر از آن باشد که سایه آنست و گاه برابر آن باشد، و گاه افزوتر از آن باشد که سایه اوست درین عالم خلیدن و هم‌ها و غلبه کمان‌ها و پنداشت‌ها مزاحم حق و یقین ما میشود پس لایق هوشیاری ما آن باشد که اهتمام ما بطلب باقی سرمدی بیشتر باشد؛ پس حق است این که آن غایب درمیان این شاهد باشد و به درنگریستن در این شاهد آن غایب بدست می‌آید و صحیح میشود.

دیگر گفت که «نفس» جوهری است شریف، کریم، و مشابه است به دایره که بر مرکز بگردد، و مرکز «عقل» است، و همچنین عقل دایره است که مرکز: خیر اول [محض] است؛ الا آنست که «نفس» و «عقل» اگرچه دو دایره است ولیکن دایره عقل هرگز حرکت نکند، بلکه دایم ساکن باشد^(۱) بمنزله مرکز، و [اما «دایره» نفس] بر مرکز عقل حرکت کند حرکت استکمال.

[و] اما «دایره عقل» اگرچه حرکت نکند؛ لیکن بحرکت اشتیاق متحرک است، چه مشتاق است بر مرکز خویش که آن «خیر اول» است.

اما دایره عالم سفلی، دایره است که بر حوالی «نفس» حرکت میکند و به این نفس مشتاق است [و به این حرکت ذاتی، حرکت میکند باشتیاق نفس چنانچه نفس به عقل مشتاق است] و شوق «عقل» به «خیر [محض] اول» باشد؛ و از آن رو که دایره این عالم جرم است، و جرم مشتاق است به امری که خارج باشد از آن و تمامی شعف او به آن باشد که مقارن^(۱) آن خارج شود، از این جهت جرم اقصی [شریف]^(۲) بحرکت مستدیر حرکت میکند تا نفس در جمیع جهات حرکت نفس را دریابد و به دریافت نفس استراحت یابد، و ساکن شود^(۳).

دیگر گفت که «مبدع اول» را - جل و علا - صورت نیست، و حلیه نه، و از صورتی که مشابه صور اشیای عالیه باشد، و از صورتی که مشابه صور اشیای سافله است، منزله است؛ و از قوتی که مماثل سایر قوای اشیائی باشد منزله است؛ و [لیکن] ذاتش از جمیع صورتهای تمام حلیه‌ها و همه قوت‌ها متعالی است؛ زیرا که مبدع تمام این امورات بتوسط عقل.

(۱) عبارت مؤلف در چاپ ازهر چنین است: «لکن دایره العقل لا تتحرك ابداً؛ بل هی: ساکنه ذاتیه شبیهه بر مرکزها» ولی در بعضی نسخ دیگر «ساکنه دایمه» ضبط است و ترجمه آن، اینست: «اما دایره عقل هرگز حرکت نکند بلکه بالذات ساکن است؛ مشابه بر مرکز خود».

(۱) عبارت مؤلف: «لیعانه» است یعنی: «تا در آغوشش کشد».

(۲) در متن عربی: «الجرم الاقصی الشریف» آمده و در ترجمه وصف: «شریف» بقلم نیامده است.

(۳) عبارت مؤلف اینست: «لانه یطلب النفس من جمیع النواحی اینالها فیستریح الیها ویسکن عندها» معنی آن که: «زیرا او نفس را از همه نواحی میجوید تا او را دریابد؛ پس باو استراحت یابد و نزد او بیارامد».

دیگر گفت که «مبدع اول» شیئی از اشیاء نیست بلکه^(۱) جمیع اشیاء است؛ زیرا که جمیع اشیاء از «مبدع اول» است، و به یقین و صدق مقرون است قول اوائل افاضل حکمای متأله که فرموده اند که مالک اشیاء تمام اشیاء است^(۲)؛ زیرا که علت تکوین تمام اشیاء است [به آنیت خود فقط] و علت شوق اشیاء است به سوی خود و از جمیع مبدعات ذات اومقدس است؛ و هیچ چیز از مبدعات دروی نیست و مشابه هیچ چیزی از اشیاء نیست، و اگر نه چنین بودی علت همه اشیاء نتوانستی شدن، و چون عقل شیئی از اشیاء است، ذات مقدس از عروض عقل، و صورت، و خلیه متعالی باشد.

به ابداع اشیاء قدرت تمام آلت را متوجه فرمود به آن که در قدس عز الوهیت یگانه بود، و به علم و حفظ و تدبیر متوجه اشیاء [شد]، و از آن رو ذات کبریا را به حسنات و فضایل متصف داریم که علت ایجاد آن اشیاء است، و از آن رو که ذات کبریائی صور را به حسنات، و فضایل مزین دارد؛ پس مبدع آن امور باشد^(۳).

دیگر گفت که تفاضل «جواهر عقلیه فاضله»^(۴) جهت اختلاف قبول «نور اول» باشد - جل و عز -؛

از این جهت صاحب مراتب مختلف گشته اند، بعضی در مرتبه اول است، و بعضی در مرتبه دوم، و بعضی [در مرتبه] سیوم؛ پس اختلاف آن اشیاء بمراتب [فصول]^(۵) تواند بود، نه بمواضع و اماکن، چنانچه حواس را اختلاف به اماکن باشد^(۶)؛ ولی قوای حاسه از آن سنخ است که بمفارقت «آلت» افتراق نمی یابد.

(۱) کلمه «بلکه» در این سیاق نارسا است، و اگر بجای آن گفته بود: «در حالی که» به - مقصود نزدیک شده بود.

(۲) ترجمه عبارت مؤلف اینست: «مالک همه اشیاء است، خود همه اشیاء است». (۳) عبارت عربی چاپ ازهر اینست: «ابدع الاشياء بآئيته فقط و بآئيته: يعلمها و يحفظها، و يدبرها لا بمعة من الصفات» مترجم اول پیش خود مطلب را بافته است و در تحریر نیز تقریباً عیناً نقل شده است. ترجمه صحیح عبارت عربی این است: «اشیاء را فقط به آنیت و هویت صرف خویش ابداع فرموده است و به آنیت خویش آنها را میداند و حفظ مینماید و تدبیر میکند، نه بصفتی از صفات».

(۴) متن عربی اینست: «الجواهر العالیة العقلية» و ترجمه آن: «جواهر عالیة عقلی» است، و شاید در اصل «جواهر عقلیه عالیة» بوده است.

(۵) در بعضی نسخ بجای: «الفصول»، «المقول» و در بعضی دیگر «الفصول» ضبط است. (۶) عبارت مؤلف بنابر چاپ انتقادی ازهر اینست: «و كذلك الحواس تختلف باماكنها على ان القوى الحاسة فانها مما لا يفتقر بمفارقة الآلة» و ترجمه آن چنین است: «و همچنین حواس باماکن شان مختلف میشوند ولی قوای حاسه از آن سنخ است که بمفارقت آلت افتراق نمی یابد» در ترجمه متن چنانکه مشهود است اولاً کلمه «كذلك» به «چنانچه» تعبیر شده و معنی مراد را منقلب ساخته است و ثانیاً عبارت: «على ان القوى الحاسة فانها مما لا يفتقر بمفارقة الآلة» اصلاً بترجمه بیامده است.

دیگر گفت که مبدع (اول) متناهی نیست ، نه به آن معنی که گویا جثه است بسیط ؛ بلکه عظمت ذاتش بقدرت کامله تواند بود ، و قدرتی که برایجاد تمام مکونات توانائی داشته باشد (۱) ، [نه بکمیت و مقدار] .

پس اول را (جل قدرته) صورت ، و حلیه ، [و شکل] نباشد ، ازاینرو محبوب و معشوق تمام مکونات آمد که تمام صور عالیه ، و سافله وجهه شوق بجانب ذات مقدس دارند ؛ چه جمیع اشیاء بجانب ذات او از آن جهت مشتاق اند که مبدع جمیع اشیاء است ، و از جامه خانه جود شامل و لطف کاملش تمام اشیاء را خلعت وجود پوشانیده (۲) .

و مبدع (به ذات بیچون) قدیم است ، و دایم [بر حال خویش] ، و تغیر و تبدل از ذاتش بعید است ، و « عاشق » بتمام شغف متوجه آنست که بمقارنت او فایز شود (۳) ؛ و « معشوق اول » را عشاق بسیار است ، و بتمام عشاق نور افاضه فرماید بی آن که نقصانی به نوروی رسد ؛ زیرا که ثابت و قائم (۴) [بذات خود] است که متحرك نمیشود .

اما منطق جزئی ؛ اشیاء را بجزئییت تواند شناخت ، و بمعرفت جزئی راجع باشد . و شوق « عقل اول » به « مبدع اول » اشد است از شوق سایر اشیاء ؛ زیرا که تمام اشیاء در حیطه « مبدع اول » است (۵) .

و چون « عقل » به « مبدع اول » مشتاق باشد ، نتوان گفت که چرا مشتاق است به « مبدع اول » ؛ [؛ زیرا عشق را علت درکار نیست] . اما منطقی که مختص است به نفس ، و ما بتفحص یافته ایم ، آنست (۶) که « اول » آن مبدع

(۱) ترجمه ساده عبارت مؤلف اینست : « و گفت : مبدع متناهی نیست ، نه بآن معنی که گویا جثه بسیط است ؛ بلکه جوهرش بقوت و قدرت - نه بکمیت و مقدار - بزرگ است » . در ترجمه متن عربی عبارت : « لا بالکمیة و المقدار » از قلم ترجمه افتاده است .

(۲) عبارت مؤلف در چاپ ازهر اینست : « و کساها من وجوده حلیة الوجود » یعنی : « آنها را از وجود خود جامه وجود پوشانید » . و در چاپ تهران و حاشیه « الفصل » : « و کساها من جوده حلیة الوجود » و ظاهراً در این مورد چاپ تهران و مصر راجع مینماید و ترجمه متن هم ناظر باین صورت عبارت میباشد .

(۳) م : نشود .

(۴) م : ثابت قدیم است .

(۵) عبارت عربی اینست : « و شوق العقل الاول الى المبدع الاول اشد من شوق سائر الاشياء ، لان الاشياء كلها تحته » و در اینجا ضمیر در عبارت : « تحته » از جمله : « لان الاشياء كلها تحته » که راجع به « عقل اول » است غلطاً و غفلة به « مبدع اول » باز گردانده شده است ؛ بنا بر این باید چنین ترجمه میشد : « و شوق عقل اول به مبدع اول اشد است از شوق سایر اشیاء زیرا که تمام اشیاء در زیر عقل اول است » .

(۶) عبارت : « و ما بتفحص یافته ایم » را مترجم در ترجمه عبارت عربی : « فیفحص عن ذلك » مؤلف آورده است که چنین معنی میدهد : « از آن تفحص میکند » یعنی منطقی که مختص به « نفس » است از موجب « عشق » جستجو می کند . نکته دیگر اینست که در ترجمه متن عبارت « و يقول ان » به « آنست که » تعبیر شده و حال آن که باید : « و می گوید که » ترجمه می شد .

حق است که منزله است از صورت ، و مبدء جميع صور است ؛ پس جميع صور محتاج باشند به «مبدء» ، و مشتاق باشند به حضرتش ؛ زیرا که هر صورتی طلب مصور خود میکند و به مصور محتاج است (۱).

دیگر گفت که «فاعل اول» ابداع همه اشیاء فرمود به غایت حکمت ، و در حوصله قدرت هیچ آفریده نباشد که علت تکوین همه اشیاء را دریابد ، و داند که چراست این حال که مکونات این زمان بر آند ؛ و نه آن که اشیاء را بکنه معرفت دریابد و مطلع گردد که چرا زمین در وسط است و چرا مستدیر است ، مستطیل نیست ، و منحرف نیست ؛ و آنچه معرفت شخص به آن وفا کند ، آنست که نظم تکوین به خلق الهی منتسب دارد ، و گوید : حق سبحانه به این نوع ابداع فرمود ، و در نهایت محکمی و حکمت وقوع یافته .

دیگر گفت : هر فاعلی که کاری میکند به فکر و رویت ، نه بذات که بکمال ذاتی متوجه ایجاد فعل شود ؛ بلکه بصفه فصلی (۲) که دارد میکند ، و از اینرو افعال سایر فاعلان بغایت محکمی محکم نباشد .

و «فاعل اول» (- جل و علا -) در ابداع اشیاء محتاج برویت و فکر نیست ؛ چه احصای علت های بی قیاس میفرماید (۳) ، بلکه ابداع اشیاء میفرماید ، و میداند علل (۴) آنرا بیشتر از رویت و فکر ،

و علل ، و برهان ، و علم ، و اقناع ، و سایر اشباه آن ؛ جز این نیست که اجزای اموری است که مبدء آنرا ابداع فرموده ، و چگونه به آن امور استعانت نماید ، و در حالت ابداع معدوم بودند ؟ !

(۱) عبارت : « و به مصور محتاج است » در ترجمه عبارت : « و تحن الیه » رانده شده است که چنین معنی میدهد : « و بدو مشتاق است » .

(۲) عبارت مؤلف در چاپ ازهر باین صورت است : « و کل فاعل یفعل بر رویه و فکره ، لا بآئینه فقط ؛ بل یفصل فیہ ؛ فلذلك یکون فعله لا بغایة الثقافة والاحکام ، و ترجمه آن اینست : و هر کننده کاری (آنچه می کند) با فکر و اندیشه می کند ، نه بصرف اراده و آئی ، بلکه در آن تفصیل میدهد (و چون و چند آنرا می سنجد) و از اینرو کارش بغایت استواری و استحکام نمی باشد » .

(۳) عبارت مؤلف این است : « انه ینال العلل بلا قیاس » و ترجمه آن این : « همانا او علل را بدون توسل به قیاس در می یابد » .

(۴) م : عقل ، ظاهر آ اشتباه قلمی شده و در ترجمه بجای « علل » نوشته شده است : « عقل » .

فصل پنجم

[فلسفه: ثاوفرسطیس Théophraste] (۱)

واز آن جمله حکیم «ثاوفرسطیس» [است].

این حکیم از [بزرگان] شاگردان: «ارسطاطالیس»، واز یاران کبار او بود؛ و بعد از وی او را بر کرسی حکمت [او] نشانیدند (بفرموده وی)؛ و «مفلسفه» بافاضت حکمت او مایل شدند و اقتباس فواید از آن حکیم میکردند (۲).
و او را کتب معتبره و شروح کبیره در آثار منافع و تصانیف بسیار هست؛ خصوصاً در علم: «موسیقار».

واز رموز حکمی که از آن حکیم منقول است، آنست که فرمود: الهیت متحرک نیست؛ یعنی تغییر و تبدیل ندارد؛ نه در ذات، و نه در [سنت] افعال.
و گفت: «آسمان» مسکن کواکب است، و «زمین» مسکن آدمی؛ (نه) بآن معنی (۳) که آدمیان اشباه [و مثل] آن صور است که در آسمان است؛ پس صور نجوم «آباء» [و] مدبر

(۱) ثاوفرسطیس Théophraste متولد در ارسوس Érésos واقع در جزیره لسبوس Lesbos در حدود سال ۳۷۲ و در گذشته بسال ۲۸۷ پیش از میلاد در آن. نام اصلی او Tyrtaḗns بود و لقب: «ثوفراستوس» را که بمعنی: «ناطق الهی» است «ارسطو» به او داده است. گویند او در «آتن» نخست در حلقه درس «افلاطون» حاضر می شد و سپس نزد «ارسطو» بکسب علوم پرداخت و در سال ۳۲۲ جانشین ارسطو شد و اداره مدرسه او را به عهده گرفت. هنگامی که «دمتریوس» فلاسفه را آزار میداد ثوفراست نیز بسال ۳۱۸ تبعید شد و مدتی در تبعید بسربرد اما دوباره به آتن بازگشت - این حکیم را تألیفات متعددی بوده و از آنها سه کتاب یکی: «تحقیقات درباره گیاهان» و دیگر «علل گیاهان» و دیگری کتابی به نام سجایا Carctere بجا مانده است. کتاب اخیر را «لابروییر La Bruyère» دانشمند فرانسوی ترجمه کرده است.

(۲) ترجمه صحیح و روان عبارت عربی مؤلف بنا بر چاپ اهر اینست: «ارسطو او را برای کرسی حکمت خود بعد از مرگ خویش جانشین فرمود و متفلسفه در حیات ارسطو پیش او رفت و شد داشتند و از کانون حکمتش اقتباس می کردند».
در چاپ تهران و حاشیه «الفصل» عبارت: «فی عهده» (در حیات ارسطو) که در چاپ اهر ثبت است، ضبط نیست و بنا بر این می توان گفت در نسخه مورد ترجمه مترجم ما نیز این عبارت نبوده است.

(۳) عبارت مؤلف این است: «علی انهم مثل شبه لما فی السماء ...» و ترجمه آن این: «بر این وجه که آدمیان همانندها و اشباه اند برای آنچه در آسمان است». و میتوان احتمال داد که حرف نفی «نه» سهواً یا غلطاً بر قلم ناسخ جاری شده است و عبارت مترجم در اصل چنین بوده است: «بآن معنی که آدمیان اشباه و مثل آن صور اند».

باشند ؛ و نفوس و عقول ممیز دارند : [آنها را نفس های نبائی نیست ؛ و از اینرو قبول زیادت و نقصان نکنند].

دیگر گفت که «غناء» فضیلتی است در منطق که بر نفس دشوار است دریافتن کمال حقیقت آن ؛ و از اینرو به لحن ها آنرا ظاهر میکند [و قصه های نهفته ای را برمی افشاند و در عرضه داشت آن فن ها و فتنه ها مضموم میسازد (۱)].

دیگر گفت که «غناء» چیزی (۲) است که مخصوص [نفس است، نه جسد؛ و نفس را از مصالح خود باز میدارد ؛ همچنان که لذت خوردنی و آشامیدنی چیزی مخصوص] جسم است ، نه نفس .

دیگر فرمود که نفوس به لحن ها مایل تر است - و اگر چه مقصد آن از ادراک محتجب است - از آنچه معنی آن روشن است (۳).

دیگر گفت که عقل را دو جانب است : یکی مطبوع ، و یکی مسموع ؛ مطبوع بمثابة زمین است ، و مسموع بمنزله : تخم و آب ؛ پس عقل مطبوع بواجبی متوجه عملی نشود تا عقل مسموع آنرا از غفلت باز نیاورد ، و از مظان سکونش متحرک نسازد ؛ چنانچه آب و تخم آنچه در قابلیت زمین است استخراج میکنند (۴).

دیگر گفت : «حکمت» غنای نفس است ، و مال غنای بدن : [و طلب غنای نفس اولی است ؛ زیرا نفس چون غنی شدی ، باقی میماند ، و بدن چون غنی گشت ، فانی میشود] :

(۱) در اینجا دو عبارت در هر دو ترجمه محذوف است : عبارت مؤلف در چاپ های مختلف بصور گوناگون ضبط آمده است ، در چاپ انتقادی از هروتهران عبارت مؤلف برین صورت است : «واثارت بها شجوناً ، واضمرت فی عرضها فتوناً وفتوناً» و در حاشیه : «الفصل» ابن حزم چنین بطبع آمده : «واثارت بها شجوناً واصم فی عرضها فتوناً وفتوناً» که ظاهراً لفظ «اصم» همان «اضمرت» بوده و بسهواً القلم کاتب باین صورت مغلوط و مبهم در آمده است . در چاپ محمود توفیق عبارت : «واضمرت فی عرضها فتوناً وفتوناً» است ، و در نسخه خطی موجود : «واثارت بها شجوناً فی عرضها فتوناً وفتوناً» ثبت است . ترجمه عبارت بنابر چاپ انتقادی از هروتهران اینست : «غناء فضیلتی است در منطق (یعنی درجه اعلائی است در گفتار و بیان مافی الضمیر) که ادای حق آن بر نفس (بوسیله زبان و لغت) دشوار است و از عهده بیان آن قاصر است ؛ پس آنرا با الحان (آوازا) ایراز داشته و قصه های نهفته ای را برمی افشاند ...»

(۲) م و ب : غناء صفتی

(۳) عبارت مؤلف اینست : «وقال ان النفوس الى اللحن ، اذا كانت محببة : اشد اصفاء منها الى ما قد تبين لها وظهر معناه عندها» معنی آن که «وگفت : نفس ها به آوازا ، چون در پرده و محتجب باشند ، بهتر گوش میدهند و مایل ترند تا به آنچه بر آن ها روشن بود و معنی آن آشکار باشد» .

(۴) عبارت عربی اینست : فال مطبوع منها كالارض والمسموع كالبدن والماء فلا يخلص للعقل المطبوع عمل دون ان يرد عليه العقل المسموع فينبهه من نومه و يطلقه من وثاقه و يقلقه من مكانه كما يستخرج البذر والماء ما في قعر الارض و ترجمه آن اینست : «مطبوع از آن مانند زمین و مسموع همچون تخم و آب است .

پس طلب «غناى نفس» کردن بامتداد مدت باشد ، وطلب «غناى مال» را حدى معين باشد^(۱) .

ديگر گفت : عاقل را سزاوار آنست كه با زمان مدارا كند ؛ چنانچه شناورى كه در آب جارى افتد ، ترك شناورى كند .

ديگر گفت : غبطه (يعنى : رشك) نكنند ؛ به حال سلطانى كه عادل

نباشد ؛

وبه توانگرى كه بحسن تدبير نگرايد ؛

وبه بليغى كه به صدق قول متصف نباشد ؛

وبه بخششى كه نه در محل باشد ؛

وبه ادبى كه به صواب راى نباشد ؛

وبه حسن عملى كه در غير حق^(۱) باشد .

(۱) عبارت عربى مؤلف در برابر اين عبارت مترجم است : «غنى النفس محدود، وغنى البدن محدود» و ترجمه آن چنين : «غناى نفس محدود است و غناى بدن محدود» .

(۱) عبارت در متن چاپ از هر «فى غير حينه» است و در نسخه بدلهای حاشيه نيز «فى غير حق» نيامده است .

[فصل ششم]

[فلسفه : برقلس Proclus (۱)]

شبهه برقلس در قدیم بودن عالم

قول به : «قدم عالم» ، و «ازلیت حرکات» بعد از «اثبات صانع» ؛ و قول به : «علت اولی» بعد از حکیم «ارسطاطالیس» پیدا شد ؛ زیرا که آن حکیم مخالفت قداماء کرد صریحاً ، و این مقالات به یاری قیاساتی [ابداع] کرد که ظن او آنست که حجت و برهان است ، و شاگردان آن حکیم بر بافته که حکیم ابداع نموده ، تنیده افکار خویش را بر آن منوال مرتب داشتند و بقدیم بودن تصریح کردند ؛ مثل : اسکندر افروдіسی ، و ثامسطیوس ، و فرفورئوس .

و «برقلس» که از شاگردان «افلاطون» بود - درین مسأله - کتابی پرداخته ، و این شبهه‌ها [را] که مذکور میشود در آن کتاب آورده [است] .
[و گرنه پیشینیان ظاهر گردانیدند آنچه را ما در پیش نقل کردیم] .

شبهه اولی :

گوید : «باری» - تعالی - «جواد» بذات است ، و علت وجود عالم : جواد آن حضرت است ،

و «جواد» الهی قدیم است ، و لایزال بوده ؛

پس وجود عالم لایزال باشد و قدیم باشد .

و [گفت] : جایز نیست که بعضی اوقات «جواد» [باشد ، و بعضی اوقات جواد] نباشد ؛ و

(۱) برقلس Proclus : از مکتب افلاطونیان جدید متولد در سال ۴۱۲ و متوفی بسال ۴۸۵ میلادی از اهل «کرات Xanthe» دافع در آسیای صغیر بود . در اسکندریه فلسفه تحصیل کرد و در آتن بتدریس پرداخت ؛ در چهل سالگی جانشین سربانوس Syrianus رئیس مکتب فلسفی آتن شد و بیش از سی سال در آنجا اقامت گزید . پروکلاوس پس از فلوطین مشهورترین فیلسوف مکتب افلاطونیان جدید است . بیشتر تألیفاتش شروحی است که بر کتب منسوب به افلاطون نوشته و از آن جمله شرحی است بر کتاب تیمه Timée . مشهورترین کتاب پروکلاوس کتابی است بنام : «بست و دود برهان» در انتقاد از مسیحیان و اثبات ابدیت کون . بیشتر مؤلفات این حکیم به زبان انگلیسی ترجمه شده است .

الا ذات باقی متبدل و متغیر گردد (و آن محال است) ، لاجرم لایزال جواد باشد (۱).
 و [گفت] : حضرت کبریائی را از افاضه جود مانعی نتواند بود ؛ زیرا که مانع نتواند
 بود که از ذات باشد [بلکه از غیر اوست] ؛ که واجب الوجود را مانعی ، و باعنی بر شیئی از اشیاء
 از ذات نتواند بود (۲).

« مترجم اول گوید : چون دور کردن ایذای خاره‌های شک از شارع یقین درین ترجمه
 شرط کرده شد ، خصوصاً در مسئله که پراکندگی شبهه در آن به شکست بنای دین و قاعده
 یقین رساند ؛ پس از طریقت اصل کتاب انحراف نمود و اگر چه مصنف اصل کتاب با وجود
 متبحر بودن در علم و مهارت داشتن در اقسام حکمت شبهات بر فلس را آورده و به جواب آن
 نپرداخته ، راقم ترجمه تمام شبهات این حکیم را به دفعی که خاطر فائر بآن دلیری میکرد
 متوجه شد - و من الله الهدایة والتوفیق و هو حسبی و نعم الوکیل - .

دفع شبهه اول : گوئیم . پیشتر مقرر گشت بتأسیس یقینی که ترتیب شرایف اسمای
 الهی بطریقی که بر انبیای مرسل - علی نبینا [و] علیهم السلام - به وحی ظاهر گشته و متابعان
 ایشان از اولیای کمال به الهام روشن داشته‌اند ، هر اسمی در زیر اسمی کریم تجلی جمال نموده ،
 مقتضای اثر کمال در طی قهرمان اسمی که در مرتبه جلال برین اسم مقدم باشد ظاهر
 میگرداند .

چون به این تمهید یقینی مرآت قبول جلوه پذیرفت ، گوئیم : این مسلم که علت وجود
 عالم جود لایزالی باشد [گفتی اگر جود لایزالی باشد] ؛ عالم قدیم باشد .

گوئیم : بر تقدیر لایزالیت جود ، قدم عالم ممنوع است که وقتی مستلزم قدم عالم بودی
 که جود ازلی قطع نظر از اندراج در زیر قهرمان ارادت کامل و قدرت نام جلوه جمال نماید ،
 و ظهور مقتضای کمالات در زیر قهرمان این دو اسم تجلی کند ، حکم آن اسم کریم که فیض وجود
 عینی عالم است از ازلیت منفک گردد ، و این انفکاک از ازلیت ، مانع ازلیت صفت جود نمی‌تواند
 بود ؛ چنانچه بر تمامی ایضاح این تدفیق سابقاً اطلاع حاصل شده و تمامی انکشاف درین موطن
 کریم آنست که چون در علم ازلی صورت تمام موجودات بود ، و بحسب قابلیت قبول فیض فیاض
 بی‌منت استعداد هر یک را در آن موطن کریم بغیضی لایق متخصص فرموده بود ، و بعد از ظهور
 اشیاء در لباس وجود عینی بهمان فیض که در موطن شریف علم مقرر بوده ، متخصص شدند ؛
 ازلیت جود بی ازلیت عالم صاحب توفیق یقین مطلب دریابد و شبهه قدم عالم یا ازلیت جود

(۱) اینجا نیز مترجم مانند دو جمله صفحه بعد عبارت : « لم یزل » را به « لایزال » تعبیر
 کرده است !

(۲) این عبارت در ترجمه عبارت مؤلف است که گفت : « ولیس اواجب الوجود لذاته
 حامل علی شیء و لا مانع من شیء » و ترجمه صحیح آن این است : « و ای واجب الوجود بالذات
 وادار کننده بر چیزی و بازدارنده از چیزی نیست » .

مضمحل گردد، اگر حق تعالی قفل اشکال آنرا بر دل ارباب هدایت بکشد. (۱)



شبهه دوم :

حکیم «برقلس» گوید (درین تشکیک که) : کیفیت حال ازد و صورت بیرون نتواند بود که «صانع» ؛ یا صانع لایزال بوده بالفعل ؛ یا «صانع» لایزال بوده بالقوه ؛

[یعنی : می تواند (امری را) بکند، و نکند] ؛

پس اگر لایزال [صانع] بالفعل باشد ، لاجرم مصنوع نیز لایزال (۲) باشد ؛ و اگر صانع لایزال ، صانع بوده بالقوه ؛ هر آینه مخرجی که آنچه بالقوه باشد بفعل آورد ضروری باشد ؛ و مخرج از قوه بفعل غیر ذات تواند بود ، و آن امر خارج باشد که مؤثر در ذات باشد باخراج از قوت به فعل ؛ و لازم آید که امر خارج در واجب مؤثر باشد ، و متأثر بودن از غیر منافی صانع بودن است .



«دفع شبهه دوم : رفع ایذای این شك به آنست که چون مکرراً مقرر گشت که نظم شرف مراتب شرایف اسمای الهی بقانونی که لایق جلال الهی باشد ، آن چنان سزد که نتایج ظهور هر اسمی شریف بر روابط جلوه جمال شرایف اسمی که شرف تقدم برین اسم شریف دارند ، مرتبط باشد ؛ پس جلوه جمال اسم کریم صانع اگر چه اتصاف الهی بآن لایزال بوده ، مرتبط است بشرایف ائمه اسماء از : علیم ، و مرید ، و قادر که بر موافقت مقتضیات آن اسمی ، مقتضای این اسم به مجلی وضوح جلوه کمال فرماید ؛ و چون مراتب یقین بجلوه جمال این تأسیس مستعد دور کردن این شبهه گردانیدی ، گوئیم (۳) : حضرت کبریای الهی صانع بالفعل است ازلا ؛ گفتی : لایزال بودن صانع بالفعل مستلزم ازلیت مصنوع باشد ؛ گوئیم : لا تسلم ، بلکه در ازلیت صانع بالفعل وجود مصنوع در علم قدیم کافی است ؛ و بی شبهه مصنوع را در علم کریم وجودی ازلی هست ، و ازلیت صانع بالفعل مرتبط است ، به ازلیت وجود مصنوع در علم کریم .

بلی ؛ ظهور مصنوع را در کموت وجود عینی بمقتضای ظهور این اسم کریم موافق مقتضیات آثار اسمای علاء از انفکاک [مصنوع از ازلیت] خالی نیست (۴) و این انفکاک مانع ازلیت

(۱) از صفحه ۲۷۹ سطر ششم تا اینجا زاید بر متن عربی است .

(۲) م : لایزالی - ضمناً از غفلت و غلط همیشگی هردو مترجم که همواره مفهوم « لم یزل » را با عبارت « لایزال » تعبیر کرده و می کنند غافل نباید بود .

(۳) م : گوئیم .

(۴) عبارت : « خالی نیست » بجای عبارت : « ناگزیر است » که در متن مترجم اول میخوانیم نهشته است .

صانع بالفعل نیست . و این سخن هر چند به مذاق انس گرفتگان دلایل عقلی گوارا نخواهد بود ، به مؤیدات کشف اولیای امت کریمه محمدی - علیه افضل الصلوات والتجلیات - معتقد است ؛ چنانچه بعضی از اولیای کاملین - رضی الله عنه و عنهم اجمعین درین زبر اشارات^(۱) به مثل این تصریح فرموده باشد ، و نص کلام شریف وی برین منوال است :

فاعلم ان الازل عبارة عن نفی الاولیة لمن یوصف به ، وهو وصف الله تعالی من کونه الهأ فهو المسمى بکَل اسم سمی به نفسه ازلا من کونه متکماً فهو : العالم، الحی، المرید، القادر، السميع، البصیر، المتکلم، الخالق، الباریء، المصور - الملك ، لم یزل مسمى بهذه الاسماء وانتفت عنه اولیة التقييد فسمع المسموع ، وابصر المبصر الى غیر ذلك ، واعیان المسموعات منا ، والمبصرات معبودة غیر موجودة وهو یراها ازلا كما یعلمها ازلا ، و یمیزها ويفصلها ازلا ، ولا عین لها فی الوجود لعینی .

ازین نص کریم ظاهر گردد که صانع ازلا صانع بود ؛ و اگر چه مصنوع معدوم بود ، از ازلیت ناگزیر است .

و توضیح مقاصد یقینش مرعقولی را که بمستأنسات مضایق مدارك خاصة عقل معود باشند ، از مثالی ناگزیر است :

و آن آنست که اگر ملکی صاحب قدرت صد هزار درهم به غلامی که موجود نشده باشد ، عطا فرماید ؛ چون بموجودیت غلام جزم دارد اگر چه موجود نشده باشد عطا از ملک بالفعل موجود گشته باشد . بلی ، دریافت دیگران این عطا را موقوف باشد بوجود غلام ؛ مگر کسی که ملک او را بر آن مطلع گرداند . بلی ، عقل بمدارك خاص خویش چون در مواد امکانی صانعت بالفعل را از مصنوعیت بالفعل منفک^(۲) نمی یابد ؛ در سراق کبریای الهی بر همین منوال ادراک تواند کرد ، و اطلاع بر جهت تفرقه به موازین هدایت یقین واضح و منجلی است ؛ چه وجود صور مصنوعات در علم ازلی ، و یقین آنکه بهمان منوال که در آن موطن کریم که مقرر شده ، صورت وجود عینی خواهد گرفت ؛ صاحب توفیق راهبر را ، بر دانش ازلیت صانع بالفعل شععی روشنی رسان است ؛ چه بخشش از واهب^(۳) بی منت صدور یافته حقیقت در صور علمیه و موافق [آن] بخشش وجود عینی بآن مقتدر خواهد شد .

(۱) عین عبارت مترجم اول این است : «درمطاولی اشارات» .

(۲) م : منسلك .

(۳) م وب : مواهب .

بلی، دریافتن این موهبت مدارك را موقوف بر وجود مصنوع است، نه اصل موهبت، و شبهه را مناط ازین جا است؛ چه ایقان آن که البته این صورت عینی، بعینه مطابق آن صورت معلومه است که در علم ازلی ثابت است، سهولت تصور صانعیت بالفعل را بیشتر از ظهور مصنوعات در مرتبه وجود عینی مرآتی روشن است، با آن کیفیت اطلاق^(۱) اسامی ذوالجلال وسعت موطن مقدسه آنرا خصوصیات کریمه هست که ورای این نور که بعقل معبر است اهدای ادراکش را مدارك عالیّه و شرایف تجلیات ناگزیر است که انبیای هدایت نما - علی نبینا وعلیهم الصلوٰه والسلام - و تابعان ایشان از اولیای کمال بآن مہمدی شده اند.

و چون وسعت آن موطن مقدسه به یمن متابعت انبیای مرسل - علی نبینا وعلیهم الصلوٰه والسلام - بر ناظران این مغالقه مبہم منکشف گردد؛ تصور [این دقایق] جلوه وضوح یابد. اما صاحب توفیق یقین مطلب را در انجام آن که متابعت بالفعل و ازلیت آن در موطن مقدسه از ازلیت مصنوع بالفعل منفک تواند بود؛ به خلاف مواد امکانی که صانعیت بالفعل را از مصنوعیت بالفعل ناگزیر است، بعد از آنکه مرآت یقین را به مصقل ایمان منجلی دارد، آن مثال مدد کاری قوی باشد - انشاء الله تعالی -.

چون مقصود راقم در این ترجمه، آن که به آنچه در حوصله طاقت گنجد اذهان طالبان را از شبهانی که مخالف حق و یقین باشد صافی گرداند، باین گونه تنبیهات اذهان موقنان هدایت مطلب را به حمایت اتقان بحق نزدیک میدارد.

اگر مجالی ادراك از زنك وساوس اوهام و مستأنسات مقدمات عادی و ملتبسات افکار عاری گرداند؛ زیرا که اعتداء بخلد یقین این مقدمات را از یمن التجاء بمفاخر یقین ارباب وحی از انبیای مرسلین - علی نبینا وعلیهم الصلوٰه والسلام - و مکاشفات اولیای کاملین ناگزیر است، آری:

بیت

پیام اهل دل است این سخن که سعدی گفت:

نه هر که گوش کند، معنی سخن داند^(۲)



شبهه سوم:

حکیم «برقلس» این شك چنان در میان آورد که هر علتی که تحرك و استحالہ بر آن

(۱) م: اطلاعات.

(۲) از صفحه ۲۸۰ سطر ۱۴ تا اینجا زاید بر متن عربی و با تغییرات جزئی منقول

از ترجمه اول است.

جایز نباشد البته بذات علت باشد [نه از جهت انتقال از «غیر فعل» به «فعل»] و هر چه بذات علت باشد معلول نیز بجهت ذات اقتضا کند ؛ و چون علت ازلی است ، هر آینه معلول نیز ازلی باشد . (۱)



«دفع شبهه سوم : چون مقتضیان (۲) انوار عقل بعض مقتضیات را در سراق کبریای الهی بحضرت ذات منتسب دارند ، از آن جهت که از اثبات صفات دور افتاده اند ؛ پس باختلاج این نوع شبهه مبادرت مینمایند و آنچه بحقیقت آن یقین متعارض است خلاف آنست ؛ چه تعلیم الهی که به زبان های انبیای [مرسل] - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - از این مقصد شریف اعلام فرموه آنست که بسراق کبریای ذات از آنرو که در علو جلال ذات محتجب باشد ، امری منسوب ندارند و حوالی شادروان عزتش باستناد اثری مستند نتواند شد ، و حجاب عظمت کبریای ذات از انتساب اثری بعظمت ذات حاجز و مانع آید ؛ و مضمون نص کریم قرآنی ازین معنی افصاح می فرماید که : «والله غنی عن العالمین» (۳)

بلکه از فیض اکرام اسماء و صفات علی مقتضیات و آثار بصدور می پیوندند ، و شرایف آثار ابداع و خلق که بر ساحت قبول مبدعات و مخلوقات پرتو ظهور انداخته از میامن فیض اسماء و صفات علی است ، و مفتوح انوار مبین قرآنی کریمه : «الحمد لله رب العالمین» باهتداء باین اصل یقینی هدایت مینماید ؛ چه عالم را باسم کریم : رب ، اضافه فرمود [وساحت کبریای اسم الله را بفردانیت عظمت ذاتی گذاشته از نسبت مقدس ایراد (۴) فرموده] و چون باین تمهید یقینی لوح شعور نقش پذیر شد ، هر آینه آن مقدمه که در سؤال مناظ شبهه بآن قوی بود که هر چه علت باشد بذات ، معلول نیز بذات اقتضا کند باستقامت نماند ؛ زیرا که کمال عظمت ذات از آن بلند تر است که بتأثیر اثر ساحت کبریایش منسوب گردد .

و چون ذات از قدوسی و غنای ذاتی از آنرو که بکبریای جلال محتجب است از علیت مقدس افتاد ، از ازلیت ذات ازلیت معلول لازم نیاید ؛ چه معلول مقتضی ذات نیست تا از قدم ذات قدم معلول لازم آید .

و سستی خلجان شبهه لایح گردد ، و اگر در قدیم بودن صفات و تأثیر صفات همین

(۱) عبارت : «لامن جهة الانتقال من لافعل الى فعل» از ترجمه مترجمین افتاده و ما در متن ترجمه آنرا میان دو قلاب آوردیم .

(۲) م و ب : مقتضیات ؛

(۳) آیه شریفه قرآن : «فان الله غنی عن العالمین» است (قرآن کریم ۹۷۳) نه بصورت مذکور در متن .

(۴) عبارت میان دو قلاب از متن ترجمه مترجم اول گرفته شد و کلمه «ایراد» ظاهر آدر اصل «ابراء» بوده است ؟

شبهه کرد خاطر برآید دفع کردن آن بکرات در این ترجمه روشن داشته ، ازاله آن وهم از آن نمودن بهدایت مفضی باشد^(۱) .

شبهه چهارم :

حکیم «برقلس» تصور مواد این شك باینگونه میکند که زمان موجود نشود ، الا با «فلك» و «فلك» موجود نشود ، الا با «زمان» ؛ [زیرا که زمان عد حرکات فلك میکند ، و جایز نیست که گفته شود : «متی» ، و «قبل» ؛ مگر هنگامی که «زمان» باشد .
و «متی» و «قبل» ابدی است ؛ [بنا برین «زمان»] ابدی باشد ؛ پس حرکات «فلك» ابدی باشد ؛ لاجرم «فلك» ابدی باشد .

«دفع شبهه چهارم : کوئیم: مسلم داشتیم که زمان نتواند بود ، الا با فلك ، اما مقدمه ثانیه که فلك نباشد ، الا با زمان ؛ [زیرا زمان عد حرکت فلك میکنند] . کوئیم که این دلیل دلالت بر آن کند که فلك مقدم است بر زمان ، چه عد حرکت فلك بدون فلك متصور نشود . و بعد از تسلیم این مقدمه که زمان را با فلك معیت حاصل باشد ؛ آن مقدمه دیگر که کوئی سنی و قبل از لواحق زمان است مسلم میداریم ؛ اما این که گفتی متی و قبل ابدی است لا نسلم [که متی و قبل ابدی است] تا از ابدیت متی و قبل ابدیت زمان لازم آید . این گاهی باشد که زمان ابدی باشد و این ممنوع است ؛ چه زمان مسبوق است بوجود فلك و هرچه را سابقی [باشد] ، ابدی نتواند بود ، و اگر کوئی : متی و قبل را استعمال کنند ، در بعض مواد که در ابدیت^(۲) آن شایبه نیست چنانچه گویند که حضرت حق - جل شانہ - قبل از عالم موجود بوده ، کوئیم : تعبیر از ابدیت کبریای الهی باین لفظ کنند ، از جهت تنگنای فضای عبارت ، و امثال این الفاظ در موطن مقدسه از آن رو استعمال کنند که آن معنی محققه که ابدیت الهی [است] به ذهن در توان رسانید - و چون عرض فضای عبارت تنگ است ، آن معنی مقدس از طرز زمان^(۳) بی این لفظ به ذهن در توان رسانید ، از جهت توصیل^(۴) آن معنی به ذهن این لفظ استعمال کنند و این تعبیر بر ابدیت این حقیقت قبلی دلالت نکند و غالباً این نوع اطلاق قائلان بابدیت قبل را [افوی] مستندات تواند بود و بر تقدیر مسامحه در این مقدمه چون ابدیت قبل و متی بی ابدیت زمان متصور نشود ؛ پس ابدیت زمان را به ابدیت قبل و متی روشن داشتن لایق یقین مطلب برهان نتواند بود ؛ چه این استدلال

(۱) از صفحه ۲۸۳ سطر پنجم تا اینجا زاید بر متن عربی است .

(۲) م : بدایت

(۳) ت : طرز زمانی .

(۴) ت : توصیل . ، ب : توصیل .

باشد بامری که بثبوت آن حکم مرموضوع را موقوف باشد باثبات حکم ثانی مرموضوع را واینگونه استدلال در افاده یقین قاصر ونا مستقیم باشد . وچون ابدیت زمان اختلال یافت ، ابدیت فلک که موقوف برابدیت زمان بود مختل باشد ؛ پس سستی شبهه لایح ودفع آن واضح شود» (۱) .



شبهه پنجم :

حکیم «برفلس» گوید که «عالم» حسن النظام ، وکامل القوام است ؛ و «صانع» [آن] : جواد ، وخیر است ؛ وجید حسن را [مکر] شریر نقض [نه] کند ، و «صانع عالم» شریر نیست ؛ وغیرصانع قادر برین نقض نیست ؛ پس عالم منتقض نشود ابدأ ، و آنچه منتقض نشود ابدأ ، سرمدی باشد ؛ (پس عالم سرمدی باشد) .



«دفع شبهه پنجم : دور کردن این شك بآنست که مسلم که عالم : حسن النظام است و صانع عالم جواد خیر است ؛ اما آنکه البته شریر نقض جید کند ممنوع است ، واین گاهی صحیح باشد که ناقض قادر نباشد برابداع احسن . اما اگر قادر باشد بر آن ، در نقض شری نخواهد بود ، و صانع عالم اگر نقض جید حسن فرمود نازل بمنزله آن فرمود جید [۱] حسن را ، واین نقض منافی خیریت نیست . وچون مقدمه که مبنی برتسلیم آن دلیل قدم عالم تمام می شد ، منثلم (۲) شد ؛ لاجرم سرمدیت عالم مضمحل باشد (۳) .»



شبهه ششم :

حکیم «برفلس» گوید که آنچه کاین وفاسد گردد بواسطه عروض امری غریب فاسدشود ، وخارج عالم شیء نیست که عارض عالم شود تا عالم را فاسد گرداند ؛ پس ثابت باشد (۴) ، وهرچه «فساد» بآن متطرق نشود : حدوث وکون به آن متطرق نشود ؛ زیرا که هر کاینشی فاسد باشد .



«دفع شبهه ششم : کوئیم : مقدمه که کوئی که خارج ازعالم چیزی نیست که عارض

(۱) از صفحه ۲۸۴ سطر ۱۱ تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب است .

(۲) م : مسلم .

(۳) از سطر ۱۲ تا اینجا زاید بر متن عربی است .

(۴) عبارت «پس ثابت باشد» باملاحظه متن عربی وسیاق مطلب ناتمام است و باید چنین می بود : «پس ثابت شد که عالم فاسد نشود» و این است متن عبارت عربی : «ثبت انه لا یفسد» .

عالم شده ، عالم را فاسد گرداند ممنوع است ؛ و این گاهی درست بودی که تمام مکونات منحصر درین عالم بودی که بقدم آن قایل شده ای ؛ بلکه عوالم درین عالم منحصر نیست ؛ چرا نشاید که از سایر عوالم عارضی لاحق شود این عالم را که فساد و انحراف آن مؤدی گردد ؟ و دیگر لائسلم که سبب فساد منحصر در حدوث حادثی غریب باشد ، (۱).



شبهه هفتم:

حکیم «برفلس» گوید که اشیاء در مقام طبیعی خویش : متغیر و متکون ، و فاسد [نشد ؛ و گاهی متغیر و متکون ، و فاسد] شود که در اماکن غریبه باشد : پس به اماکن [اصلی] متجاذب شود ؛ چون آتش در اجساد انسانی که با انحلال متوجه مرکز میشود (۲) ، و به آن ارتباط فاسد میشود ؛ لاجرم مرکب انحلال پذیرد ، چه کون ، و فساد بجانب « مرکبات » متطرقی تواند شد ؛ و « بسایط » از کون و فساد عاری است ؛ چه بسیط [در مکان خویش پایدار است] (۳) بر حالتی واحد استقرار یافته ، و هر چه بر حالتی واحد باشد ازلی باشد.



«دفع شبهه هفتم : کوئی اشیاء در مکان طبیعی : متغیر و متکون و فاسد نمیشوند. عدم تغیر اشیاء اگر بطبیعت مستند داری مسلم است چرا نشاید که ورای طبیعت تغییری تواند بود ؛ لاجرم یقین آن که اشیاء در مکان طبیعی متغیر نمیشوند بر کمال نماند و بر تقدیر تسلیم که اشیاء در مکان طبیعی متغیر و فاسد نیست در حال بواسطه بعضی اوضاع خاص چرا نشاید که در زمان مستقبل بعد از رفع آن وضع خاص تغیر بآن متطرق شود ؟ . و آن مقدمه که اشیاء در اماکن غریبه به اماکن [طبیعی] متجاذب اند ، مسلم است ؛ لیکن لائسلم که جذب به اماکن طبیعی علت تا مه است در فساد اشیائی که در اماکن غریبه واقع شده ؛ چرا نشاید که با جذب به اماکن طبیعی شیء دیگر منضم باشد که اجتماع آن هر دو علت تغیر و فساد باشد ؟ .

و آن مقدمه دیگر که کون و فساد بمنزله کبات متطرق میشود ، و به بسایط متطرق نمی شود ؛ گوئیم : از آنکه مرکبات را علت فساد واضح باشد که عقل به آن جزم کند ، و آن

(۱) از صفحه ۲۸۵ سطر ۲۵ تا اینجا زاید بر متن عربی است.

(۲) عبارت مؤلف بنا بر چاپ از هر اینست : «فتجاذب الی اماکنها ؛ کالنازل فی اجسادنا تحاول الانفصال الی مرکزها فیحل الرباط فیفسد» و ترجمه آن بر سبک مترجم چنین است : «پس به اماکن اصلی خویش متجاذب شود چون آتشی که در اجساد ما است که قصد انفصال (از اجساد ما) میکند و متوجه مرکز خود می شود پس گره آن (از اجساد) گشوده میشود و فاسد می گردد» .

(۳) برای صحت عبارت و تطبیق آن با متن عربی لازم شد جمله : « در مکان خویش پایدار است و .. » بر متن اضافه شود .

علت خاص در بسایط نباشد جزم به آن که مطلقاً بسایط را فسادطاری نباشد، لایق مطلب یقین و برهان نتواند بود، و این گاهی بودی که علت فساد منحصر بودی در همین علت فساد که منتفی است در بسایط؛ چرا شاید که علت فساد بسایط امری باشد مغایر علت فساد مرکبات؛ و از عدم اطلاع عقل بر علت فساد بسایط، عدم فساد لازم نمی آید؛ چرا شاید که اطلاع بر علت فساد بسایط بقونی حاصل توان کرد که ورای عقل باشد؛ چون احتمال علت فساد باقی باشد جزم بعدم فساد بسایط لایق نظم یقین و برهان نباشد (۱).

شبهه هشتم :

حکیم «برفلس» گوید که «عقل» و «نفس» و «افلاک» متحرك اند به استنداره؛ و «طبایع» یا متحرك باشند. [از وسط، یا متحرك باشند] به وسط به طریق استقامت؛ و بر تقدیر تسلیم این مقدمات: تفاسد در «عناصر» بواسطه تضاد حرکات باشد، و حرکت دوری را ضدی نیست؛ پس فساد در آن واقع نشود.

و (بعد از آن حکیم چنان) گفت که «کلیات عناصر» فاسد نگردد و اگرچه اجزای عناصر متحرك است با استقامت (۲)؛ پس «فلک»، و «کلیات عناصر» فاسد نگردد، و چون عالم [فا] سد نشود، تکون آن جایز نباشد.

«دفع شبهه هشتم: بتوضیح مقدمه ای که مناط اشتباه باشد منقح گردد. و مناط شبهه بر آنست که گوید: تفاسد در عناصر بواسطه تضاد در حرکات است. گوئیم: لانسلم که تضاد حرکات علت تامه تفاسد است. چرا شاید که جزء علت تامه باشد؛ و بر تقدیر تسلیم که علت تامه باشد لانسلم که علت تفاسد در تضاد حرکات منحصر است. چرا شاید که تفاسد را عللی باشد که یکی از آن تضاد حرکات باشد.

و آن مقدمه دیگر که حرکت دوری را ضدی نیست، لاجرم فساد در آن واقع نشود؛ گوئیم: لانسلم که هر چند ا ضد نباشد فساد به آن منطبق نشود؛ و این گاهی باشد که علت تفاسد در تضاد حرکت منحصر باشد. چرا شاید که علت تفاسد را انواع باشد يك نوع تضاد حرکت باشد؛ و از انتقای نوع خاص انتقاء جمیع انواع لازم نمی آید؛ پس با وجود استنداره فلک و کلیات عناصر سرمدیت افلاک و عدم فساد آن واجب نباشد.

مترجم اول می گوید که باین شبهه هشتم مصنف کتاب عربی شبهات حکیم «برفلس»

(۱) از صفحه ۲۸۶ سطر ۱ تا اینجا زاید بر متن عربی است.

(۲) عبارت متن عربی این است: «قال: وکلیات العناصر انما تتحرك علی استنداره و ان کانت الاجزاء منها تتحرك علی الاستقامه» و ترجمه آن چنین: «کلیات عناصر بر حرکت دوری متحرکند و اگرچه اجزاء آن متحرك است به استقامت».

را در قدم عالم بانجام رسانید و بقدر قصور وفتور^(۱) شبهات او را که در اصل کتاب نیست منضم گردانیدیم .

حق - جل و علا - منهل سعی را از خاشه اغراض نفسانی پاک فرماید ، و سعی را در بذل جهدی که نموده بنیل درجات آجل فایز گرداناد ، بمحمد و آله اجمعین .
مصنف اصل کتاب بعد از ایراد شبهات فرماید^(۲) :

این «شبهاتی» است که ممکن است بر قدم عالم^(۳) مبتنی دارند ، و هر يك از آن نوع مغالطه است ، و اکثر آن تحکمانی است که مستند بدلیلی نیست ، (ومی فرماید که^(۴)) :
من تألیفی مستقل پرداخته‌ام که شبهات «ارسطاطالیس» که در قدم عالم دارد ، در آن تصنیف روشن داشته‌ام^(۵) [و آنچه درین جا ذکر شد از تقریرات ابوعلی ابن سینا است که بر طبق قواعد و اصول منطقی آنها را نقض کرده‌ام ، و به آن کتاب مراجعه شود] .

و بعضی از متعصبان حکیم بر فلس عذری تمهید کنند که از وارد شدن این شبهات ساحت تحقیق حکیم را عاری دارد ، و عذر آن چنان واضح کرده‌اند که حکیم را بامستفیدان حلقه کمال دوسلک باشد ، و به دوزبان با اقران سخن گوید : یکی منطق «روحانی [بسیط]» ، و یکی «جسمانی مرکب» ؛

و چون اهل زمان به جسمانیت مایل تر بوده‌اند ، از روحانیت تنزل نموده به مدارک افهام ایشان این مقالات ظاهر گردانید و غرض حکیم آن بود که اگر به مسلک تحقیق سخن

(۱) ت : مصور فتور.

(۲) از صفحه ۲۸۷ سطر ۱۷ تا اینجا زاید بر متن عربی است.

(۳) عبارت مؤلف این است : «وهذه الشبهات هي التي يمكن ان يقال عليها فتناقض» و معنی مراد اینکه : «و این شبهات شبهاتی است که ممکن است بر نقض آن سخن گفت و آن را نقض نمود» و مترجم را در فهم مراد غفلتی روی داده و گفته است : «این شبهاتی است که بر قدم عالم مبتنی دارند» .

(۴) یعنی : شهرستانی گوید :

(۵) عبارت مؤلف بنا بر چاپ انتقادی ازهر این است : «وقد افردت لها كتابا اوردت فيه شبهات ارسطوطاليس وهذه وتقريرات ابى على بن سينا و نقضتها على قوانين منطقية فليطلب ذلك ترجمه آن بر سبك مترجم چنين است :

«من در این باره تألیفی مستقل پرداخته‌ام که در آن شبهات ارسطاطالیس و این شبهات و تقریرات ابوعلی ابن سینا را ذکر نموده‌ام و بر طبق قوانین منطق نقض کرده‌ام - بدان کتاب مراجعه شود . در حاشیه چاپ الفصل عبارت چنين طبع شده است : «... فيه شبهات ارسطوطاليس و هذه تقريرات» .

پردازى شد، از مقاومت معاصران مأمون نمى بود؛ لاجرم از طريق «حكمت» متجاوز گشت، چه حكيم را چنان لايق باشد كه علوم خویش بطرق مختلف ظاهر گرداند، تا هر ناظر را بحسب استعداد خویش از آن حظ تواند بود، و طعن و ردّ بجانب حكيم راجع نگردد؛ چه حكيم موافق مذهب خویش كه به دوام عالم و عدم فساد آن قایل است، كتابی تأليف كرده، و بعضی ناظران آن كتاب كه بر فرو رفتن حكيم ودقت (۱) سخن وی مطلع نشدند، از آن ظاهر جسمانیت فرا گرفتند و آنرا [۱] بر دهریت مذهب خویش فرود آوردند؛ (۲)

وسخن حكيم در آن كتاب این چنین است كه «چون عالم [ها] بعضی به بعضی متصل است، و قوی كه در آن هست پیدا شد (۳)، و مركبات از عناصر پدید آمد : قشور ظاهر (۴) گشت و لبوب پنهان شد، پس قشور (۵) فاسد است، و لبوب دایم است، و فساد بآن متطرق نمیشود؛ زیرا كه آنها بسیط اند و حیدة القوی؛ پس قسمت یافته است عالم به دو عالم : يك عالم : صفا (۶) و لُبّ، و دیگرز عالم : كدورت و قشر؛ (پس متصل شد بعضی آن عالم به بعضی) (۷)؛ و آخر (۸) این عالم از ابتدای آن عالم باشد، و از وجهی میانه این دو عالم تفرقه نیست؛ پس این عالم فاسد نباشد چون متصل باشد به عالمی كه فاسد نباشد؛

و از وجهی تفرقه دارد كه قشور فاسد است، و كدورت زایل شود؛ و قشور چگونه زایل نشود [و مضمحل نگردد]؟ كه مادام قشور باقی باشد لبوب فانی (۹) باشد!

و وجهی دیگر آنكه این عالم : مركب است، و عالم اعلی بسیط است، و هر مركبی انحلال می پذیرد تا به بسیطی باز گردد كه مركب از آن بسیط تركيب یافته؛ و هر بسیطی باقی دایمی است و مضمحل و متغیر نیست.

(۱) عبارت مؤلف این است : «فطالعه من لم يعرف طريقة» یعنی: پس آن كتاب را بعضی كه بر مسلك وی واقف نبودند خواندند؛

(۲) عبارت شهرستانی این است : «فمنقوضه على مذهب الدهرية»

(۳) عبارت مؤلف این است : «لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الواصلة فيها . . .» یعنی : «چون عوالم بعضی به بعضی پیوست و قوای پیوند دهنده در آن حادث شد . . .» (۴) م و ب : و قشور (۶) عالم صفوت .

(۷) عبارت داخل هلالین در ترجمه اول محذوف است.

(۸) م و ب : پس آخر.

(۹) عبارت مؤلف در متن عربی : «ومالم تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية» است و چنین معنی میدهد : «و مادامی كه قشور باقی است لبوب پنهان باشد» .

صاحب اصل کتاب فرماید که (۱) آنچه [ساحت] تحقیق حکیم را از قدم عالم پاک میدارد، آنست که نقل کردیم، و طایفه که نقل اول را به حکیم منسوب داشته‌اند، یا واقف و مطلع نشدند بر قصد حکیم مبنی بر سببی که سابقاً گفته شد، یا از آن رو که پیش اهل زمان خویش محسود بود، چه بسیط الفکر و واسع النظر بود، و اهل زمان حکیم، صاحب او هام و خیالات بودند؛ زیرا که در موضعی دیگر از تصنیف خویش چنان نوشته که «از مبادی اول بعضی (۲) آنست که عالم از آن نکنون پذیرفته، و آن بعض مبادی باقی است و فاسد و مضحک نمیشود؛ و مقارن دهر است و ماسک [دهر]؛ الا آنکه بعض مبادی صادر از اول واحد است که موصوف بصفاتی نیست و به نعت و نطق مدرک نشود؛ زیرا صور اشیاء همه از آن واحد فایض تواند بود و در تحت افاضه او مندرج است، و آن اول؛ غایت (۳) و منتهی است که فوق آن جوهری اعظم از آن نیست الا اول واحد که احدی است که قدرتش (۴) اخراج این ادوائل کرده و قدرتش ابداع این مبادی نموده».

دیگر فرمود که حق محتاج بمعرفت ذات نیست؛ زیرا که کبریای جلال [احدیت] حق است، و هر حقی دیگر که باشد در زیر افاضه او مندرج است؛ چه حقیقت آن حق را موجب حق مطلق است (۵)؛ پس حق ذاتی باشد که ممد بقاء و حیات طبایع باشد، و حق این عالم را افاده فرمود ابتداء، و بعد از فساد قشور باقی خواهد داشت (۶)

(۱) عبارت متن عربی این است: «قال الذی یدبّ عن برقلس: هذا الذی نقل عنه هو المنقول عن مثله» معنی آنکه: «آنکه از برقلس دفاع می‌کند گوید: این مطالب که از او نقل شد از امثال وی نیز نقل شده است».

(۲) کلمه «بعض» و بعضی که در این سیاق و این سطور آمده است ظاهراً غلط و بیجا و مغل معنی مراد است و عین عبارت مؤلف این است: «ان الاوائل منها تكونت العوالم و هی باقیة لا تدور ولا تضمحل و هی لازمة الدهر ماسکة له الا انها من اول واحد لا یوصف بصفة ولا یدرک بنعت و نطق...» و مترجم اول کلمه «من» را در عبارت: «منها تكونت» باصطلاح اهل لغت تبعیضی گرفته است و این لغزش تند را مرتکب شده است.

(۳) م: و غایت.

(۴) عبارت مؤلف این است: «الذی قوته اخرجت هذه الاوائل و قدرته ابدعت هذه المبادی».

(۵) عبارت مؤلف بنابر مختار مصحح چاپ انتقادی ازهر این است: «وفال ایضاً ان الحق لا یحتاج ان یعرف ذاته لانه حق حقاً بلا حق و کل حق حقاً فهو تحتہ. انما هو حق حقاً ان حقه الموجب له الحق ...»

(۶) عبارت عربی اینست: «و هو: افاد هذا العالم: بدءاً، و بقاءً، و بعد دئور قشوره».

و باطن بسیط را از دنسی که دارد پاک میدارد (۱).

دیگر فرمود که این «عالم» چون [قشور آن مضمحل گردید و] (۲) دنس آن صافی گشت و متمحض شد در بساطت روحانیت با جواهر صافی که متضمن آنست در حد مراتب روحانی باقی ماند، مانند عوالم علوی بی نهایت، و از جمله آن اصناف باشد، و باقی ماند جوهری که همه آن قشر و دنس و خبث است، و آنرا از اهلی ناگزیر باشد که بآن ملتبس و متخلع شوند؛ [زیرا] «نفوس طاهره» به ادناس و قشور متکدر نشوند و با نفوس کثیرة القشور در یک عالم جمع نشوند؛ و آنچه ازین عالم بفساد و فنا می انجامد، آن صنف باشد که از توسط (۳) «متوسطات روحانی» محروم باشد، و آن صنف که قشر و دنس بر آن غالب باشد؛ اما صنفی که از حضرت «باری» شرف افاضت یافته بی متوسطی یا از متوسطی صادر باشد بی قشر مضمحل نمیشود. دیگر فرمود که قشور لاحق اشیاء، میشود بی توسط متوسطی؛ پس بالعرض طاری شود اشیاء را نه بذات؛ چون متوسطات بسیار گردد، و اشیاء از مبدع اول دور شود. قشور حادث گردد؛ لاجرم چون متوسطات کمتر شود نورانیت متوفر گردد و قشریت و دنس کمتر شود، و چون قشور و دنس کمتر شود، جواهر پاکیزه تر و صاف تر و اشیاء باقی تر باشد.

و از افاضاتی که از حکیم بر قلس نقل میکنند، آنست که [گفت]: «باری» تعالی عالم است به [همه اشیاء]: اجناس، و انواع، و اشخاص [آن]. و باین قول مخالفت «ارسطو طالیس» نمود؛ زیرا که مذهب: «ارسطو طالیس» آنست که «باری» تعالی عالم است به: اجناس، و انواع، لیکن به اشخاص کاینه فاسده عالم نتواند بود؛ [زیرا علم خدا متعلق بکلیات است بدون جزئیات؛ همچنان که ذکر کردیم].

و از سخنانی که با «برقلس» در «قدم عالم» منسوب داشته اند آنست که گوید: حدوث عالم توهم نتوان کرد الا بتوهم آن که نبود و «باری» تعالی آنرا ابداع فرمود در حالی که نبود.

و برین تقدیر از سه حال بیرون نیست:

یا «باری» تعالی قادر نبود بر ابداع، و قادر شد، و این محال؛ [زیرا او همیشه قادر است]:

(۱) عبارت متن عربی چنین است: «وزکی البسیط الباطن من الدنس الذی کان فیه قدها کی به» و ترجمه آن بر سبک مترجم این است: «و بسیط باطن را از دنسی که در آن بود (یعنی از چرکی که داشت) و بدو چسبیده بود پاک نمود».

(۲) عبارت مؤلف این است: «اذا اضمحلت قشوره و ذهب دنسه» و جمله: «اذا اضمحلت قشوره» از قلم ترجمه افتاده بود که ما آنرا در متن افزودیم.

(۳) از جهت متوسطات روحانی.

هیها [ت] (۱) مقتضیات حکم الهی بر طبق سعت موطن مقدسه تحقق تواند یافت و آن [از] (۲) احاطه عقول بشری متجاوز باشد. بلی دور نباشد که بعد از اتحاق حکمت کامله الهی که این حکیم از مقتضای حکمت الهی انگاشته در زیر سایر مقتضیات مندرج باشد. و چون مقتضای حکمت الهی در این صنف منحصر نباشد از تحقق این صنف وجود اقتضای حکمت الهی لازم نباشد. چون مستند بطلان جهات ثلاثه که حکیم دانش اندوز در قدم عالم تصور کرده بود، مضحک شد؛ شبهه قدم [عالم] مرتفع باشد - والله الهادی ومنه التوفیق (۳). «

(۱) ب: هیها .

(۲) ب: و آن از.

(۳) از صفحه ۲۹۲ سطر ۸ تا اینجا زاید بر متن عربی و نقل از مطالب صدر ترکه اصفهانی از ترجمه اول است .

[فصل هفتم]

۲۶

[فلسفه: ثامسطیوس Thémistios] (۱)

و از آن جمله، [است] رأی **ثامسطیوس** (که)، شارح کلام: «ارسطاطالیس» (۲)؛ واعتماد بر شرح آن حکیم به جهت آنست که این حکیم به رموز «ارسطاطالیس» زیاده اعتدای یافته از اقران خویش.

و این حکیم در جمیع آنچه مذکور شده موافق «ارسطاطالیس» است: در اثبات: «علت اولی» (۳).

[و] از مذاهب، آن مذهب اختیار کرده که گوید (که): «مبادی سه است: هیولی، و صورت، و عدم».

و تفرقه کرده میان «عدم مطلق»، و «عدم خاص»؛ زیرا که عدم صورتی خاص از ماده ای که قبول آن میکند، مثل عدم سیفیت از حدید، مماثل عدم سیفیت از صوف نباشد؛ زیرا که این ماده قبول نمیکند این صورت را [اصلاً].

دیگر گفت که «افلاک» از «عناصر اربعه» حاصل میشود؛ نه [آن] که «عناصر» از «افلاک» [حاصل شده] است؛ پس در افلاک: ناریت، و هوائیت، [و مائیت] و ارضیت موجود باشد؛ الا غالب بر افلاک «ناریت» است، چنانچه غالب بر مرکبات سفلی «ارضیت» است.

و «کواکب» نیران (۴) مشتعل است که ترکیب آن بروجهی است که انحلال بجانب آن متطرق نمیشود؛ زیرا که قابل کون، و فساد، و تغیر، و استحاله نیست، والا طبایع افلاک و

(۱) - ثامسطیوس Thémistios این حکیم بین سالهای ۳۱۰ و ۳۲۰ میلادی احتمالاً در پافلاگونی Paphlagonie به دنیا آمد و در سال ۳۹۵ در قسطنطنیه درگذشت. پدرش «اوژنیوس Eugénios» مردی ادیب و ثروتمند بود. ثامسطیوس در سال ۳۴۷ مدرسه ای در قسطنطنیه تأسیس کرد، و در سال ۳۵۵ عضویت مجلس سنای این شهر شد. وی با ژولین امپراطور رم روابط صمیمانه داشت. در فن خطابه و معانی بیان و ادب متبحر بود. ثامسطیوس یکی از شارحان کلام ارسطو است.

(۲) ب: ارسطاطالیس است.

(۳) م و ب: و در اثبات اولی.

(۴) م و ب: نیرات.

بسیاط متحدند و فرق بامری است که متبیین شد (۱).

«نامسطیوس» از «ارسطاطالیس»، و «افلاطون»، و «ثاون»، و «ثاوفرسطیس»، و «فرفور یوس»، و «فلوطرخیس» نقل میکند (۲) که در تمام «عالم» طبیعت واحده عامه موجود است، و هر نوعی از انواع: نبات و حیوان (۳) بطبیعتی خاص مخصوص اند و «طبیعت [عامه]» را تفسیر کند که مبدأ حرکت و سکون باشد در اشیاء بطریقی که ذات اشیاء اقتضاء کند (۴)، و طبیعت علت حرکت است در متحرکات و [علت] سکون در ساکنات.

و به زعم حکیم (۵) طبیعت مدبر جمیع اشیاء است صاحب حیات و جمادات (۶) رابته بیری طبیعی، و اگر چه حی و مختار و قادر نیست ولیکن صدور اثر از طبیعت به ترتیبی صحیح و نظمی محکم بوقوع میرسد (۷).

«نامسطیوس» از حکیم «ارسطاطالیس» نقل میکند که حکیم در مقالت «لام» چنان فرمود که فعل و اثری که از «طبیعت» صدور می یابد، بر طبق حکمت و صواب بصورت می رسد - و اگر چه بشرف حیات مشرف نیست؛ زیرا که ملهم است از سببی که اکرم است از طبیعت به اصدار اینگونه آثار، و اشارت کرد که آن «سبب» حضرت «باری» است - سبحانه.

دیگر گفت که «طبیعت» دو صنف باشد:

«طبیعتی» که مستعلی است بر کون و فساد بکلیت و جزئیت (که فلک باشد و نیرات)؛

و «طبیعتی» که معروض کون و فساد باشد بجزئیت [و] آنرا کون و فساد طاری گردد، و کلیت آنرا کون و فساد لاحق نشود؛
و مراد به جزئیات: «اشخاص» است؛
و به کلیات: «اسطقسات».

(۱) عبارت عربی چنین است: والافالطایع واحده والفرق برجع الی ما ذکرناه.

(۲) عبارت: «و هو رأید» که در متن چاپ ازهر و چاپ تهران آمده است ترجمه نشده مانده است،

(۳) م و ب: حیوانات؛ ت: حیوان.

(۴) عبارت مؤلف این است: «علی الامر الاول من ذواتها».

(۵) متن عربی چنین است: «وزعموا ان الطبیعة...» و بنا برین باید چنین ترجمه میشد: «و گمان برده اند که طبیعت».

(۶) عبارت عربی در متن انتقادی ازهر چنین است: «ان الطبیعة هی التي تدبر الاشياء کلها فی العالم: حیوانه و نباته و مؤاته».

(۷) متن عربی چنین است: «ولکن لا تفعل الاحکمة، و صوابا؛ و علی نظم صحیح و ترتیب محکم».

[فصل هشتم]

۲۷

[فلسفه: اسکندر افروودیسی Alexandre d'Aphrodisias ^(۱)]

واز آن جمله [است]: رأی: «اسکندر افروودیسی» [که] از کبار علمای حکمت بود ^(۲)، و کلامی متین، و دایمی رصین داشت.

با حکیم مقدم «ارسطاطالیس» در جمیع آراء موافق است. و بر قول او این تحقیق افزوده که (افاده نموده که حضرت کریم) «باری» (تقدست اسماء) - عالم است [به همه اشیاء]: بکلیات، و جزئیات بر نسقی واحد، و عالم است بجاکان و [بما] سیکون؛

و علم کریمش بتغیر معلوم متغیر نشود، و بتکثیر معلوم متکثر نشود.

[و از آنچه اسکندر افروودیسی از ارسطو جدا شده، این است]:

دیگر گفت: هر «کوکبی» صاحب نفسی است، و طبعی؛ و حرکتی از ^(۳) جهت نفس و طبع [خودش] ^(۴)؛ و قابلیت تحریک از غیر ندارد؛ بلکه بطبع و اختیار [خویش] حرکت کند، الا آنست که حرکات کواکب مختلف نیست؛ زیرا که حرکت [آن] مستدیر است.

دیگر گفت که «فلک» محیط به مادون است؛

و «زمان» بر «فلک» جریان پذیرد که زمان عد حرکت میکند؛ [یا آن عدد حرکات

(۱) اسکندر افروودیسی Alexandre d'Aphrodisias: از شارحان کلام ارسطو

متولد در افرودیسیاس واقع در سیلیسی Cilicie.

(۲) عبارت عربی اینست: «وهو من كبار الحكماء رأياً وعلماً وکلامه امتن و مقالته ارضن».

(۳) م و ب: حرکت از.

(۴) م و ب: طبع باشد.

است] ؛

و چون به فلك شیئی [دیگر] محیط نیست [و زمان بر آن جاری نبود] ، جایز نباشد که فاسد شود و متکون گردد [پس هرگز قابل برای کون و فساد نبوده است] (۱) ؛ و هرچه فاسد و متکون نشود ازلی باشد (۲) .

و در تالیفی که در معرفت نفس پرداخته میگوید که صناعت ، طبیعت [را] قبول کند و طبیعت ، صناعت را قبول نکند

«حل لغز حکیم غالباً آنست که آنچه بصناعت و قوانین آن نفس را حاصل شود موافق فطریات طبیعت تواند بود ، از اموری (۳) که طبیعت بی معاونت صناعت بآن راه یابد ، مثل : معرفت اوزان شعر نسبت با کسی که طبیعت او موزون باشد ؛ پس آنچه بصناعت عروض حاصل کند موافق این امر فطری باشد ؛ و هرچه بمعاونت صناعت حاصل شود طبیعت را قبول آن ضروری نیست چنانچه همین شناسائی اوزان شعر نسبت با کسی که طبعی موزون ندارد که آنچه بصناعت عروض حاصل شد آن شخص را قابلیت قبول آن نیست» (۴)

(۱) عبارت: « فلم یکن قابلاً للکون والفساد » بترجمه نیامده است .

(۲) عبارت مؤلف در مسئله: « ازلی » بودن فلك بنا بر متن انتقادی ازهر و چاپ تهران این است: « لماکان الفلك محیطاً بمادونه وکان الزمان جاریاً علیه لان الزمان هو العاد للحرکات او هو عدد الحرکات فلما لم یکن یحیط بالفلك شیء آخر ولا کان الزمان جاریاً علیه ، لم یجز ان یفسد الفلك و یكون ، فلم یکن قابلاً للکون والفساد ، وما لا یقبل الکون والفساد کان قدیماً ازلیاً » . مترجم ضمیر مجرور در « علیه » از عبارت: « وکان الزمان جاریاً علیه » را که به مفهوم از « ما » در عبارت: « لماکان الفلك محیطاً بمادونه » عاید است به « فلك » ارجاع داده و از آن ضمیر به لفظ « فلك » تعبیر نموده است .

بعبارت دیگر: در متن فارسی فوق يك فقره تناقض صریح ، راجع به جریان زمان بر فلك دیده میشود که به هیچ وجه قابل تأویل و توجیه نمیباشد ؛ زیرا نخست میگوید: « .. فلك محیط به مادون است و زمان بر فلك جریان پذیرد » ، سپس در جمله ای که ما برای اصلاح و تطبیق با متن عربی مؤلف ، میان دو قلاب افزودیم ، گفته شد: « و زمان بر آن (یعنی: بر فلك) جاری نبود » . و این است تناقض صریح و غیر قابل تأویل . و همین تناقض در نظر اول ، در متن عربی مؤلف نیز بچشم میخورد ، آنجا که میگوید: « لماکان الفلك محیطاً بمادونه وکان الزمان جاریاً علیه » و سپس ، بعد از یکی دو جمله می نویسد: « فلما لم یکن یحیط بالفلك شیء آخر ولا کان الزمان جاریاً علیه » . و کسی میتواند گفتار مؤلف را توجیه نمود و از آن دفع تناقض کرد و گفت: ضمیر مجرور در « علیه » واقع در جمله اول چنانکه مترجم انگاشته و نگاشته است به « فلك » بر نمیگردد ؛ بلکه به مفهوم از عبارت « مادونه » بر میگردد چنانکه در بالا اشاره شد و جمله را بر سبک مترجم بایست چنین ترجمه نمود: « .. چون فلك محیط به مادون است و زمان بر مادون فلك جریان پذیرد » .

(۳) م: بود و آنرا اموری

(۴) از سطر ششم تا اینجا زاید بر متن و مأخوذ از زائده ترجمه اول بر متن عربی کتاب

است .

دیگر فرمود که «طبیعت» را لطف و قوت است ؛ و افعال طبیعت در براعت و لطف فایز است بر تمام امور که بمعاضدت صناعتی از صناعات در لطف آن سعی کنند .

دیگر [در همین کتاب] چنان فرماید که [نفس را بی مشارکت بدن کاری نیست ، حتی تصور به عقل ؛ زیرا تصور به عقل مشترك است بین نفس و بدن ؛ و اشاره می کند بآنکه] بعد از مفارقت نفس از بدن با نفس هیچ قوت نماند حتی قوت عقلی ؛

و درین مسئله مخالفت استاد خویش کرده («ارسطاطالیش») ؛ زیرا که «ارسطاطالیس» را زعم آنست که آنچه باقی ماند با «نفس» از جمیع قوت ها : «قوت عقلی» باشد و بس و لذات نفس در آن عالم مقصور بر لذات عقلی [تنها] خواهد بود ؛ زیرا که هیچ قوتی دیگر مقارن نفس نخواهد بود بغیر از قوت عقل که بآن [احساس و] التذاذ تواند یافت . (۱)

ومتأخران از حکماء اثبات کنند نفس را بعد از مفارقت هیئتی چند خلقی که بمشارکت بدن حاصل کرده باشد که بآن [هیئت خلقی مستعد] هیأت ملکی گردد در آن عالم (۲) .

(۱) عبارت «فتحس» از جمله : «فتحس وتلذذها» در اصل بترجمه نیامده است .

(۲) عبارت عربی اینست : « و المتأخرون يشبتون بقاءها على هيئات اخلاقية استفادتها من مشاركة البدن ؛ لتستعد بها لقبول هيات ملكية في ذلك العالم » .

[فصل نهم]

۲۸

[فلسفه: فروریوس PorPhyre] (۱)

و از آن جمله [است] ، رأی : «فروریوس» که شارح کلام : «ارسطاطالیس» است (۲).
و مدعای این دانش اندوز آنست که آنچه از «افلاطون» نقل کنند در حدوث عالم صحیح نیست .

چه در رساله خویش که بیکی از معاصران و اقران خویش فرستاد چنان نموده که آنچه شما را روشن گشت که حکیم کامل «افلاطون» بر آن رفته که عالم را ابتدائی زمانی هست ، این دعوی کاذب است ! و مذهب حکیم آنست که عالم را ابتدای زمانی نیست بلکه ابتدائی از جهت علت دارد [؛ و گمان میبرد که علت کون آن : ابتدای آنست] . و آن که توهم [کنند] که عالم مخلوق گشته یا حادث شده از لاشیء ، و از لای نظام به نظام آمده [خطا و غلط است ؛

[و] صحیح نباشد ؛ زیرا [هر] عدمی را که علت وجود غیر وجود باشد ، نتوان گفت که آن عدم اقدم است ، از وجود ؛

(۱) فروریوس Porphyre : در سال ۲۳۲ میلادی در سوریه تولد یافت و بسال ۳۰۴ در رم درگذشت . از فلاسفه مکتب افلاطونیان جدید است . در رساله مقدمه و همچنین کتاب « زندگانی فلوپتین » ، فروریوس مطالب سودمند مفیدی از فلوپتین نقل کرده است .
(۲) عبارت مؤلف در متن عربی چاپ اهر چنین است : «رأی فروریوس : و هو ایضاً علی رأی ارسطوطالیس فی جمیع مذهب الیه . و هو الشارح لکلام ارسطو ایضاً ؛ و انما یعتمد شرحه ؛ اذ کان اهدی القوم الی اشاراته ، و جمیع ما ذهب الیه . و ترجمه آن این است : «و او نیز بر رأی ارسطو است در همه عقایدش و هم اوست شارح کلام ارسطو و همانا شرح اوست که قابل اعتماد میباشد؛ زیرا از همه همگنان باشارات و عقاید ارسطو راهبر تراست» .

و نتوان گفت که هر لایظامی مقدم است، بر نظام (۱)؛

«غالباً مراد حکیم در تفسیر کلام حکیم مقدم افلاطون درین ابهام آنست که چون علت وجود عالم مبدع است؛ پس عالم عدمی باشد که علت آن غیر وجود باشد لاجرم این عدم را نتوان گفت که اقدام است از وجود و چندان مآلی ندارد این تفرقه چه عدم از آنرو که عدم است اقدام است از وجود و مغایرت علت عدم را در سبق وجود بر عدم مدخلی نتواند بود» (۲).

بلکه مراد «افلاطون» باین سخن آنست که خالق اظهار عالم فرمود از عدم به وجود و آن که وجود عالم از ذات عالم نیست بلکه سبب وجود عالم، خالق است. دیگر فرمود که «هیولی» امری است که قابل «صورت» باشد (۳) و کبیر و صغیر تواند بود؛ و [آن دو] در [موضوع] حد یکی باشند. و عدم را بیان نکنند بر نسق (حکیم کامل) «ارسطاطالیس»؛ و گوید: «هیولی» را «صورت» نیست؛ پس عدم صورت را در هیولی اثبات کند. دیگر فرمود که «مرکبات» (۴) بصورت متکون شوند بر سبیل تغیر، و فاسد شوند بخالی شدن از صورت (۵). و زعم «فرفورئوس» آنست که از اصول ثلاثه که هیولی و صورت و عدم است، آنست که هر جسمی یا ساکن است [و] یا متحرک:

(۱) عبارت مؤلف بنا بر متن چاپ انتقادی ازهر و چاپ تهران این است:

«و قداری ان المتوهم علیه فی قوله: ان العالم مخلوق و انه حدث لامن شیء و انه خرج من النظام الی نظام» فقد اخطأ و غلط. و ذلك انه لا یصح دائماً ان کل عدم اقدام من الوجود، فیما علة وجوده شیء آخر غیره، و لا کل سوء نظام اقدام من النظام.

و ترجمه آن این است: «و بتحقیق می بینیم آن کس را که از گفته افلاطون که گفت: «عالم مخلوق است و حادث شده است نه از چیزی و از لا نظام به نظام آمده است» به گمان سوء افتاده است، خطا کرده و بغلط رفته است؛ زیرا همیشه صحیح نباشد و نتوان گفت که هر عدمی که علت وجودش چیزی غیر از خودش باشد، اقدام است از وجود، و نتوان گفت که هر لا نظامی (بی نظامی) اقدام است از نظام».

(۲) از سطر هشتم تا اینجا زاید بر متن عربی است و منقول از ترجمه مترجم اول است و سر تا پا نامربوط نسبت به آنچه مؤلف گفته و ما توضیح دادیم.

(۳) عبارت متن عربی این است: «و قال فی الهیولی انها امر قابل للصورت» و باید هم چنین باشد و در ترجمه آن باید گفت: «.. هیولی امری است که قابل صورت باشد»

(۴) ت و ب و م: مکونات. متن عربی در چاپ ازهر چنین است: و قال ان المركبات كلها انما تتكون بالصور علی سبیل التغیر و تفسد بخلو الصور عنها» و در چاپ تهران: «ان المكونات» آمده است همچنانکه در حاشیه چاپ انتقادی ازهر نیز این تعبیر آمده است.

(۵) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این بود که گفته شود: «و فاسد شوند بخالی شدن صور از آنها».

و آنکه کونی از اکوان هست که محرك اجسام است (۱).
و گوید (۲): واحدی که بسیط باشد: فعلش واحد بسیط است،
و هر [کثیر] مرکبی را فعل [کثیر] مرکب باشد،
و هر موجودی را فعل مثل طبیعت آن موجود باشد؛
پس فعل حضرت کبریای الهی بذات فعل واحد بسیط است؛
و در [باقی] افعال (کامل) الهی آنچه به متوسط باشد مرکب است (۳).

دیگر گفت که هر موجودی را فعلی باشد [از افعال] موافق طبیعت آن موجود، و چون
حضرت کبریای الهی بوجود متصف است: هر آینه فعل خاص حضرتش توجه بوجود باشد؛
پس از حضرت جلالش فعلی واحد بصدر پیوست، و حرکتی واحد صادر شد که مناسب جلال
قدس آن حضرت بود که آن وجود است (۴).

دیگر گفت که [یا گوئیم] «مفعول»: معدوم است (۵) و ممکن است که یافت شود و آن
طبیعت «هیولی» است بعینه؛ پس وجود بر طبیعت ما که قابل وجود باشد، سابق است.
یا گوئیم: مفعول معدومی نیست که قابل وجود باشد، بلکه فاعل، مفعول را ایجاد
کرد از لاشیء، و فاعل ابداع مفعول فرمود بی توهم سبق شیئی از اشیاء - و این قول «موحدان»
است.

دیگر گفت که اول فعلی که از مبدأ صادر شد «جوهر» بود؛ الا آنست که جوهر
شدن جوهر بحرکت بود، لاجرم بقاش بحرکت باشد؛ زیرا جوهر نتواند بود که بذات بمنزله

(۱) عبارت عربی متن انتقادی ازهر اینست: «وزعم فرفوریس: ان من الاصول الثلاثة -
التي هي: الهيولى والصورة، والعدم: ان كل جسم: اما ساكن، واما متحرك: وهيناشي: يكون
ما يتكون، ويحرك الاجسام»، وجملة اخير ترجمه متن ناقص است و کامل آن اینست: «واینجا
چیزی است که تکوین می نماید آنچه را متکون میشود و اجسام را بحرکت درمی آورد».
(۲) عبارت: «وگوید» زاید بر متن عربی است.

(۳) عبارت مؤلف بنا بر مختار در چاپ ازهر این است: «و باقی افعاله یفعلها بمتوسط
مرکب» و ترجمه آن چنین: «و باقی افعالش را به متوسط مرکبی انجام میدهد».

(۴) عبارت مؤلف در این باره این است: «ففعلة الخاص هو الاجتلاب الى الوجود ففعل فعال»
واحداً وحرك حركة واحدة» و هو الاجتلاب الى شبهه، یعنی الوجود» و ترجمه آن با رعایت سبک
مترجم این: «پس فعل خاص حضرتش جانب به «وجود» است پس از حضرت جلالش فعلی واحد
بصدر پیوست و حرکتی واحد صادر شد و آن جلب به شبهه خود یعنی «وجود» بود».

(۵) این قطعه از عبارت ترجمه نیز نارسا است و ترجمه درست عبارت مؤلف بر سبک
مترجم این است:

«یا گوئیم «مفعول» معدومی بود ممکن الوجود، و آن بعینه طبیعت هیولی است، پس در
این صورت (واجب می آید که طبیعت مائی، قابل وجود، بر «وجود» مقدم باشد».

«وجود اول» باشد ؛ ولیکن در صدد تشبیه است به «وجود اول» .

وهر حرکتی که تصور کنند یا برخط مستقیم باشد ؛ یا برخط مستدیر؛ پس جوهر باین دو صنف حرکت، متحرك باشد (۱) و چون وجود جوهر بحرکت است ، واجب است که متحرك باشد در جمیع جهات بحرکت مستقیم بر جمیع خطوط که طول ، عرض ، و عمق باشد (۲)؛ الا آنست که حرکتش بر آن خطوط بینهایت نیست ؛ زیرا که هرچه بالفعل باشد بینهایت نتواند بود ؛ پس حرکات: «جوهر» در اقطار ثلاثه بحرکت متناهی باشد ، برخطوط مستقیم ؛ و باین حرکت در اقطار ثلاثه جسم حاصل شود . و در قوت (۳) و استعداد همین باقی ماند که متحرك باشد [باستداره] بجهتی که در آن جهت حرکت غیر متناهی باشد ، و در وقتی از اوقات ساکن نشود و ممکن نیست که مجموع متحرك باشد بحرکت مستدیر (۴) ؛ زیرا که حرکت دایره را احتیاج است بساکنی که در وسط باشد ؛ پس جوهر منقسم شود ؛ بعضی متحرك باشد باستداره ، و بعضی در وسط ساکن باشد .

و گفت : هر جسمی متحرك که مماس جسمی ساکن باشد ، و در طبیعت ساکن قبول تأثیر باشد ؛ چون متحرك بحرکت کند آن (۵) ساکن را حرکت دهد با حرکت خویش [پس] در جسم تابع سخونت حادث شود ؛ و چون متسخن [شد] (۶) ؛ لطیف ، [و منحل] و خفیف شود ؛ (طبیعت) «آتش» پدید آید که ملاقی فلک (قمر) (۷) باشد .

و جسمی که ملاقی آتش است از «فلک» ذوراست و بحرکت آتش متحرك میشود ، پس حرکتش از حرکت آتش ناقص باشد و بمجموع اجزاء متحرك نتواند بود ؛ بلکه جزوی از آن متحرك باشد ؛ پس در سخونت از آتش فرودتر باشد ، و این جسم «هوا» است .

(۱) ترجمه صحیح و مطابق سیاق این بود که گفته شود : «پس جوهر باین دو حرکت متحرك شد» . ضمناً باید گفت که تمام افعالی را که در این فصل از ترجمه بصورت «حال» یا «استقبال» آمده است باید بصورت «ماضی» تلقی کرد تا مطالب مفهوم و مربوط گردد .

(۲) عبارت مؤلف بنا برچاپ ازهر این است : «ولما كان وجود الجوهر بالحرکة وجب ان يتحرك الجوهر في جميع الجهات التي يمكن فيها الحركة فيتحرك جميع الجوهر في جميع الجهات حركة مستقيمة» علی جمیع الخطوط

و آشکار است که عبارت : « التي يمكن فيها الحركة فيتحرك جميع الجوهر في جميع الجهات » از قلم ترجمه یا از قلم ناخوان افتاده است .

(۳) م : و در وقت .

(۴) عبارت مؤلف این است : «وبقي عليه ان يتحرك باستداره على الجهة التي يمكن فيها ان يتحرك باجمعه حركة على الاستدارة» .

(۵) م : و آن

(۶) لفظ «شد» یا «شود» بعد از عبارت : «و چون متسخن» سهواً و یا غلطاً ساقط شده

و عبارت را نامربوط ساخته است .

(۷) عبارت عربی اینست : «واذا سخن ؛ لطف ، و انحل ، و خف ؛ فكانت النار ؛ تلي الفلك»

بنابرین دو کلمه «طبیعت» و «قمر» زاید بر متن عربی کتاب میباشد .

و جسمی که ملاقی «هواء است متحرك نیست ، زیرا که از متحرك دور است؛ پس بارد باشد از آترو که ساکن است ، و چون «هواء» حار است بدحرارتی اندك ، متمم باشد [و از اینرو کمی انحلال پذیرد ؛ و آن آب است] .

اما جسمی که در وسط است - در غایت بُعد است از « فلك » و استفاده حرکت و قبول تأثیر نمیکند ، لاجرم یار و ساکن باشد ، و این گونه جسم را « ارض » گویند . (۱) .

و چون این اجسام را قابلیت تأثیر بعضی از بعضی بود از اختلاط بعض این اجسام در بعض دیگر (۲) مرکبات متولد شد که این «اجسام محسوسه» است .

دیگر گفت کد فعل «طبیعت» به فکر [و عقل] و ارادت نیست؛ و بخت و اتفاق [و خبط] (۳) محل صدور افعال نمیشود ؛ بلکه آثار «طبیعت» بر سنن انتظام و ترتیبی که موافق حکمت باشد ، بصورت می پیوندد بلکه بعضی افعال طبیعت متعاقب فعلی دیگر باشد (۴) چنانچه کندم را طبیعت جهت غذائیت مردم آماده داشت و اعضای مردم [را] هر عضوی از آن برای آنچه صلاح است مهیا داشت .

[و] « فروریوس » مقاله « ارسطو » [را] در « طبیعت » منقسم میدارد

به پنج قسم :

یکی : «عنصر» .

دوم : «صورت» .

وسیوم : مجتمع از هر دو ؛ مانند : انسان .

چهارم : حرکت حادثه (۵) در شیء - که بمنزله حرکت ناراست (۶)

(۱) عبارت مؤلف اینست : «هذه هي الارض» یعنی : «این زمین است» .

(۲) م و ب : بعض اجسام دیگر .

(۳) اگر میخواست عبارت مفهوم معنی مراد و نزدیک بمن عربی باشد باید گفته میشد:

«ولیکن با بخت و اتفاق و خبط هم صورت نمی گیرد» .

(۴) عبارت : «بلکه بعضی افعال طبیعت متعاقب فعلی دیگر باشد» در ترجمه این عبارت

مؤلف رانده شده است : « وقد فعل شيئاً من اجل شيء » و ترجمه صحیح این است : « و گاهی چیزی را از برای چیز دیگر انجام میدهد » .

(۵) عبارت در متن انتقادی چاپ از هرچنین است : « والرابع : الحركة الجاذبة في الشيء »

در چاپ تهران و نیز در حاشیه چاپ از هر « الحركة الحادثة .. » است چنانکه ترجمه بالا نشان میدهد .

(۶) عبارت عربی : «الكائنة الموجودة فيها» از قلم ترجمه افتاده است .

و بما فوق حرکت میکند .

پنجم : طبیعت عامه که در کل موجود است ؛ زیرا که جزئیات متحقق نشود الا از کلی که شامل جمیع باشد .

و اختلاف کرده اند در مرکز حرکت . (۲)

بعضی از «حکماء» : بر آنند که فوق «کُلّ» است .

و بعضی بر آنند که دون «فلك» است .

و دلیل بر وجود حرکت (۲) افعال و قوی است که در عالم [از آن] منتشر است -

چنانچه میل آتش و هوا بالا ، و میل آب و زمین بفروء ؛ (۴)

پس متیقن گشت که اگر درین اشیاء قوتی نبودی که باعث بر حرکت بودی درین

اشیاء حرکت متحقق نمی شد [ی] ، و مادام که درین اشیاء مبادی [حرکت نبودی] حرکات

موجود نمی شد [ی] ؛ و همچنین است آنچه یافته میشود در «نبات» و «حیوان» از «قوت غذا» و

«قوت نشو و نما» .

(۱) مترجم اینجا نیز لغزشی تند نموده است زیرا ضمیر در «مرکزها» را که در عبارت مؤلف : «ثم اختلفوا فی مرکزها» راجع به «طبیعت» است راجع به «حرکت» گرفته است و حال اینکه اصلاً در عبارت مورد بحث نامی از «حرکت» نیامده است !

(۲) در عبارت : «و دلیل بر وجود حرکت ..» نیز همان اشتباهی که در پیش گفته شد برای مترجم روی داده و ضمیر راجع به «طبیعت» را عاید به «حرکت» دانسته و ظاهر ساخته است .

(۳) عبارت متن عربی این است : «كذهاب النار واليهوا، الى فوق و ذهاب الماء والارض الى تحت» .

[مقدمه]

[متأخران از فلاسفه اسلامی]

مثل:

يعقوب بن اسحاق کندی، و حنین بن اسحاق، و یحیی [نحوی]، و ابوالفرج مفسر،
[و ابی سلیمان سجزی]^۲ و ابی سلیمان محمد بن مسعود مقدسی، و ابی بکر ثابت بن قره، و
ابی تمام یوسف بن محمد نیشابوری، و ابی زید احمد بن محمد بلخی، و ابی محارب حسن بن
سهل^۳ بن محارب قمی، و احمد بن طیب^۴ سرخسی، و طلحة بن محمد نسفی، و ابی حامد احمد بن
محمد اسفزاری، و عیسی بن علی وزیر، و ابی علی احمد بن محمد مسکویه، و ابی زکریا یحیی بن
عدی صیمری^۵ و ابی الحسن^۶ عامری، و ابی نصر محمد بن ترخان^۷ فارابی و غیر ایشان.
و درین فوج امام مقدم و مقتدای معظم و سابق حله تحقیق و فارس میدان تدقیق
شیخ رئیس ابی علی حسین بن عبدالله سیناست.
و تمام این فوج حکما در جمیع اقوال بارسطاطلیس اقتدا کنند الا در اندکی از مسائل
که به افلاطون نسبت کنند.

و چون طریقه شیخ رئیس ابی علی سینا دقیق تر بود و در تبیین حقایق، نظر ثاقبش
غامض تر، مصنف اصل کتاب نقل طریقه آن حکیم کامل از کتب و مصنفات فایق آن حکیم فاخر
کرده و از نقل طرق باقی حکما عنان قلم کشیده است.

مترجم اول خواجه افضل میگوید که چون در مصنفات فاخر و مقاصد آن حکیم نامدار
منقح گشته و در تنقیح ما فواید آن مساعی جمیله مبذول داشته، راقم این سطور حواله بآن
تصانیف حقایق الیف کرده، مقالات حکیم کامل را در منطق و الهی و طبیعی که صاحب اصل
کتاب آورده، در ترجمه از رقم نمودن اختصار کرد، زیرا که چون شرط این ترجمه بر آن

(۱) اصل: «حسین»؛ که با توجه به ضبط عموم نسخ ملل و نحل تصحیح گردیده است.

(۲) این اسم در نسخه اصل از قلم افتاده است.

(۳) اصل: «سهیل».

(۴) این اسم در اصل با اشتباه «خطیب» ضبط گردیده است.

(۵) در نسخه اصل: «ابی زکریا احمد بن عدی خمري» ضبط شده و بی گمان خطای کاتب

است. با توجه به نسخ عربی و ترجمه فارسی صدرتر که از ملل و نحل اصلاح شد.

(۶) در متن اصلی: «ابی الحسن».

(۷) املاي این کلمه در نسخه های عربی و ترجمه فارسی ملل و نحل به صورت «طرخان»

است.

نسق استمرار یافته که سیم مقاصدی که مطابق قانون حق مبین وقواعد دین متین نباشد در بونه تخلیص گذاخته آنچه حق باشد از آن بیرون آورد و در جمیع مسایل و مقاصدی که در طی مقالات حکیم ماهر مندرج است که بمخالفت شرع شریف میرساند اگر در میدان ایقان بشکست قواعد مخالف اشهب خامه چالش گر میشود کلام باطناب مؤدی میشد و در بعضی از آن بتکرار می انجامید، چه، سابق بعضی مقاصد مخالف حکیم را در طی مقالات دیگر حکما تحقیق کرده، پس این دو علت باعث بر طرح مقالات آن حکیم کامل شد درین ترجمه و مجملای بمقاصد کلام حکیم بر نسق ایراد مصنف اصل کتاب اشارت کرد و از تفصیل آن دامن بیان در نوردید.

کلام را حکیم در منطق مشتمل داشته - بعد از تقسیم تصور و تصدیق و بیان احتیاج بمنطق - بر تقسیم الفاظ بمفرد [و] مرکب و بیان رسوم کلیات خمس و تقسیم قضیه بحملیه^۱ و شرطیه و متصله و منفصله؛ و تقسیم حملیه^۲ بمهمله و شخصیه و محصوره؛ و بیان جهات قضا یا و بیان عکس و قیاس؛ و بیان مبادی قیاس و کیفیت ترتیب اشکال و نتایج؛ و بیان قیاسات شرطی و نقایض آن و قیاسات مرکبه و بیان مقدمات قیاس جهت ذوات و شرایط؛ و بیان الفاظی چند که منطقی بآن محتاج است مثل ظن و حق و علم و عقل و غیر این.

و کلام را در الهیات منحصر داشته برده مسئله:

اول: در موضوع،

و ثانی: در تحقیق جوهر جسمانی؛

و ثالث: در اقسام عقل؛

و رابع: در متقدم و متأخر و قدیم و حادث؛

و خامس: در کلی و واحد و لواحق هر دو؛

و سادس: در تعریف واجب الوجود؛

و سابع: در آنکه واجب الوجود عقل و عاقل در معقولست؛

و ثامن: در آنکه از واحد صادر نمیشود الا واحد؛

و تاسع: در عنایت از لیت و بیان دخول شر در قضاء؛

و عاشر: در [۱] ثبات معاد و ذات ابدی.

و باین مسئله کلام را در الهیات با تمام رسانید.

و کلام در طبیعیات مشتمل داشته بر شش مقاله:

مقاله اول: در لواحق اجسام طبیعی؛

مقاله دوم: در امور طبیعی و غیر طبیعی؛

سیوم: در مرکبات و آثار علویه؛

(۱) اصل «مرافات»؛ اصلاح متن با توجه به معنی جمله وضبط ترجمه ملل و نحل از صدر - ترکه اصفهانی بعمل آمده است.

(۲) و (۳) این کلمه در متن فارسی بترتیب «بجملیه» و «چملیه» ضبط شده که بی گمان اشتباه کاتب است.

چهارم: در نفوس و قوی؛

پنجم: در آنکه نفس انسانی جوهرست و جسم نیست؛

ششم: در وجه خروج عقل از قوت بفعل و احوال خاصه نفس انسانی.

و باین مقاله کلام شیخ رئیس در مقاصدی که مصنف اصل کتاب از آن تحریر کامل نقل میکند با تمام رسید.

و بعد از اتمام مقاصد حکما که در فهرست بیان میکند، ذکر مذاهب عرب و علوم ایشان میکند. و میانه خاتمه کلام شیخ و ذکر مذاهب عرب با سطراد از قبیل حکایات چیزی واقعست و از نسخه اصل کتاب ازین مواضع آن چیز ساقط بود.

اگرچه بامهات مقاصدی که در فهرست مذکورست مخل نبود اما چون در بلده [ای]؟ که راقم این سطور بترجمه این کتاب مأمور بود بیش از يك نسخه نبود، از عدم تعرض آنچه از اصل ساقط است ناظران مؤاخذه نکنند. و چون بمقاصدی که در فهرست مبوب گشته مخل نبود بعد از ذکر مقاصد حکیم کامل ابوعلی سینا بیان مذاهب عرب و علوم ایشان میکند و بر آن نسق ترجمه رفته، پس از عدم تعرض آنچه ساقط بود معذور دارند.

چنانکه درین جا ملاحظه می شود و در صفحه ۱۵ مقدمه جلد اول توضیح الملل نیز یادآوری شد، **خواجه افضل الدین صدرترکه** و به پیروی از او **مصطفی بن خالقداد هاشمی** بخشی مربوط به عقاید ابن سینا و آرای عرب در جاهلیت را ترجمه نکرده اند. برای آنکه ترجمه ای کامل در اختیار دانشمندان و محققان ارجمند قرار گیرد، قسمتهای مذکور را از متن عربی «الملل والنحل» شهرستانی چاپ تهران ترجمه کرده و بر متن چایی هر دو ترجمه کتاب افزوده ام

[باب چهارم]

منها

[متأخران از فلاسفۀ اسلامی]

گفتار بوعلی

تلخیص ۱

محمد شهرستانی

ترجمه

سید محمد رضا جلالی نائینی

[فصل اول]

[ابن سینا]

[گفتار بوعلی در منطق]

[ابوعلی بن عبدالله بن سینا گوید:

علم یا تصور است و یا تصدیق.

تصور علم اول است؛ و آن اینست که امری ساده (مفرد) را - بی آنکه بر آن بنفی یا اثبات حکم کنی - ادراک نمایی؛ همچون تصور ماهیت انسان.

و تصدیق آن است که امری را ادراک کنی و بتوانی بر آن بنفی و یا اثبات حکم نمایی؛ همچون تصدیق بآنکه برای تمام موجودات مبدائی است.

و هر کدام از این دو قسم یا از اولیات است و یا از مکتسبات است.

و تصور مکتسب، بحد و یا بآنچه بمنزلۀ حد میباشد حاصل می‌گردد؛ و تصدیق مکتسب

بقیاس و یا آنچه بمنزلۀ آنست بدست می‌آید. بنا بر این حد و قیاس دو آلتی هستند که بوسیله آنها معلوماتی کسب میشود که پیش از آن معلوم نبوده‌اند؛ و بواسطه تفکر معلوم می‌گردد. و هر کدام از آنها یا حقیقی است و یا غیر حقیقی - که بر حسب دوری و نزدیکی آن به حقیقی نافع است - و برخی از آنها باطل شبیه بحقیقی میباشد.

و فطرت انسان کافی در تمیز این اقسام نیست مگر آنکه از طرف خداوند تأیید شده باشد. بنا بر این برای کسانی که بنظر و فکر می‌پردازند يك آلت قانونی لازمست که آنان را از خطای فکر حفظ نماید؛ و آن یگانه غرض از منطق می‌باشد.

و هر کدام از حد و قیاس مؤلف از معانی معقول با تألیف محدود است، پس دارای ماده و صورت میباشد. و ممکن است در استدلال از یکی ازین دوراه فساد طاری گردد و ممکنست از دوراه این فساد عارض شود.

پس منطق علمی است که بیان می‌کند که:

از کدام يك از مواد و صور ممکنست حد و قیاس صحیح تشکیل شود،

و از کدام يك از قیاسات، عقیده‌ای شبیه یقین حاصل می‌گردد،

و کدام يك باعث ظن می‌شود،

(۱) از ابتدای این فصل تا آغاز بخش «معطله عرب» یعنی تا صفحه ۳۷۹ مطالب این

کتاب در ترجمه صدرالدین ترکه اصفهانی محذوف است و خالقداد عباسی هم در تحریر نو خود در مقام تکمیل قسمت‌های محذوف بر نیامده است، و برای تکمیل متن فارسی قسمت‌های محذوف از عربی به فارسی نقل شد و در این جا به چاپ میرسد.

و کدام يك از آنها موجب جهل و مغالطه می باشد.

و فایدهٔ منطقی همین است.

و از آنجا که همواره مخاطبات نظری با الفاظ صورت می پذیرد و افکار عقلی با اقوال عقلی (صور ذهنی) حاصل می شود، پس این معانی - که در ذهن حاصل می شود - از آن جهت که به فهم امری دیگر منتهی می گردد موضوع علم منطقی است. و شناختن احوال آنها مسائل این علم می باشد.

پس منطق نسبت به معقولات همچون نحو نسبت به کلام؛ و عروض نسبت به شعر است. درین صورت می بایست که در منطق نیز از الفاظ گفتگو شود زیرا که معانی بوسیلهٔ الفاظ افاده می گردد و ازین راه بمرعش بروز و ظهور می آید و پس بر منطقی لازم است که از دلالت الفاظ از آن جهت که بر معانی دلالت دارد، گفتگو نماید. دلالت الفاظ بر معانی از سه راه صورت می گیرد.

اول: دلالت مطابقی،

دویم: دلالت تضمینی،

سوم: دلالت التزامی.

الفاظ دو گونه اند: مفرد و مرکب.

لفظ مفرد آنست که بر معنی دلالت کند ولی جزء آن لفظ ذاه - یعنی هنگامی که جزء آنست - دلالت بر جزء معنی نداشته باشد.

لفظ مرکب آنست که بر معنایی - که اجزاء است - دلالت نماید که از ترکیب اجزای الفاظ مسموعهٔ آن مرکب لفظی و از معانی آن مرکب جملهٔ معنوی تشکیل می شود و شرط است که لفظ و معنی هر دو دارای جزء بوده باشند.

لفظ مفرد به کلی و جزئی تقسیم می شود.

کلی: مفهومی است که بر اکثرین بمعنای واحد متفق دلالت کند و نفس آن مفهوم مانع از وقوع آن در آن نباشد.

جزئی: عبارت از چیزی است که نفس آن مفهوم مانع از وقوع شرکت در آن باشد.

کلی منقسم بر دو نوعست: ذاتی و عرضی.

کلی ذاتی: عبارت از امری است که مقوم ماهیت مقول علیه خود می باشد، خواه در وجود، ازو مفارق نشود و یا در تصور؛ و باید ظاهر الوجود برای آن باشد.

کلی عرضی: آنست که چنین نباشد.

ذاتی بر چند نوعست:

اول: آنچه در جواب «ماهو» واقع شود؛ و آن عبارت از لفظ مفردیست که متضمن جمیع

معانی ذاتی - که تقویم شیء بدو است - بوده باشد؛ و میان مقول در جواب «ماهو» و آنچه

داخل در مقول در جواب «ماهو» است، فرق است:

دوم: آنکه مقول در جواب «ای شیء هو» واقع می شود. و مقول در جواب «ای شیء»

آن چیز است که برای فرق ذاتی میان اشیائی - که در يك معنی شرکت دارند - می باشد.

عرضی: ملازم در وجود و تصور چیزی می باشد و بوسیله آن تمیز غیرذاتی میان اشیاء داده می شود و گاهی مفارق می باشد. و میان کلی عرضی و عرض - که قسم جوهر می باشد - فرق است.

اما الفاظ کلی پنج نوعست و آن عبارتست از جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام. تعریف جنس بان است که آن مقول برکثیر مختلف درصورت و حقیقت در جواب «ماهو» واقع می گردد.

تعریف نوع آنست که مقول برکثیر مختلف در عدد (و متفق در حقیقت) در جواب «ماهو» واقع می گردد، در وقتی که نوع الانواع بوده باشد. و هرگاه نوع متوسط باشد در تعریف آن باید گفت که: آن مقول برکثیرین مختلف در جواب «ماهو» می باشد، و براو با اشتراك قول دیگر هم - که در جواب «ماهو» است - مقول می شود.

و در مرحله ارتقاء به جنسی منتهی می شود - که فوق آن جنسی نباشد؛ و اگر امری اعم از آن بوده باشد، عموم آن به تشکیک است.

و نیز در مرحله تنزل به نوعی منتهی می گردد که دون آن نوعی نباشد، و اگر امری دون آن بوده باشد، صنف است که اختصاص آن به امور عرضی می باشد.

در تعریف فصل گویند که: آن عبارت است از کلی ذاتی که بر نوعی - که تحت جنس آنست - حمل می گردد؛ و سؤال از آن به «ای شیء هو» می نماید.

خاصه: آن کلی است که دال بر نوع واحد است؛ و در جواب «ای شیء» غیرذاتی می باشد.

عرض عام: آن کلی مفرد غیرذاتی است که در معنای آن بسیاری شریک می باشند.

صدق عرض برین معنی و بر عرض بمعنی مقابل جوهر به دو معنی می باشد.

[در هر کبات]

اشیاء دارای چهار مرتبه از وجود می باشند:

یا عین موجود که آن وجود عینی است؛ و یا صورت مأخوذ از آنست که وجود ذهنی است. و این دو وجود در مکان های مختلف تغییر نمی کنند.

دیگر وجود لفظی است - که دلالت بر وجود ذهنی می نماید.

دیگر وجود کتبی است - که بر الفاظ دلالت می کند.

و این دو وجود اخیر بر حسب اختلاف علل فرق می کند. پس وجود کتبی دال بر وجود

لفظی است؛ و وجود لفظی دال بر وجود ذهنی است؛ و وجود ذهنی دال بر وجود عینی است.

مبادی سخن بر سه قسم است. یا اسم است، یا کلمه است و یا اادات.

اسم: لفظ مفردی است که بر معنی - بدون آنکه دلالت بر زمان وجود معنی داشته باشد -

دلالت می کند.

کلمه: لفظ مفردی است که بر معنی و بر زمان هر دو دلالت دارد.

ادات: لفظ مفرد است و بر معنایی دلالت می‌کند که صلاحیت آن را دارد که موضوع گردد و یا حمل شود پس از آن که به اسم و یا کلمه‌ای مقرون گردد.

هنگامی که الفاظ ترکیبی - که مؤدی معنی باشد - مرکب شود آنرا قول نامند؛ و وجوه ترکیبات آن مختلف است. و منطقی محتاج به ترکیبی خاص است و آن چنانست که تصدیق و یا تکذیب او را عارض شود.

پس قضیه قولی است که در آن نسبت میان دو شیء وجود داشته باشد بطوری که حکم صدق و کذب بر آن تابع شود.

قضیه حملیه: قضیه‌ای است که در آن نسبت میان دو شیء بوده باشد که آن دو شیء دارای این نسبت نباشند مگر بطوری که ممکن باشد از آن دو نسبت به دو لفظ مفرد تعبیر شود. قضیه شرطیه: هر قضیه‌ای است که دارای نسبتی میان دو شیء بوده باشد که آن دو شیء در صورتی که از هم منفصل شوند دارای نسبتی نبوده باشند.

قضیه شرطیه متصله: آنست که لزوم قضیه‌ای را برای دیگری از قضاای شرطیه ایجاب یا سلب کند.

قضیه شرطیه منفصله: قضیه‌ایست که معانده قضیه را با دیگری از قضاای شرطیه ایجاب و یا سلب کند.

و ایجاب: ایقاع این نسبت و ایجاد آنست؛ و در حملیه، نسبت حکم بوجود محمولی برای موضوعی است.

و سلب: رفع این نسبت وجودیه میان دو چیز است؛ و در حملیه، حکم به نبودن محمولی است برای موضوعی.

و محمول: محکوم به است و موضوع: محکوم علیه.

و مخصوصه: قضیه حملیه‌ایست که موضوع آن امری جزئی باشد.

و مهمله: قضیه حملیه‌ایست که موضوعش کلی است ولیکن معلوم نیست که آن حکم در تمام آنست یا در بعضی از آن و بناچار در بعضی از آن خواهد بود و در کل مشکوک است، پس در حکم جزئی است.

و محصوره: قضیه‌ای است که حکم آن کلی است و معلومست که حکم آن در تمام است و یا در بعض است. و ممکن است موجب و یا سالبه باشد.

و سور: لفظی است که بر مقدار حصر دلالت می‌کند مانند: کل و لا واحد و بعض و لاکل. و دو قضیه متقابل: دو قضیه‌ایست که در سلب و ایجاب مختلف باشند و موضوع و محمول هر دو در معنی و اضافه و قوه و فعل و جزء و کل و مکان و شرط یکی باشد.

و تناقض: تقابل میان دو قضیه است در ایجاب و سلب بنحوی که از آن لازم آید که در صدق اتحاد نداشته باشند؛ یکی از آنها صادق و دیگری کاذب باشد و لازمست که شرایط مذکور در آن رعایت شده باشد.

قضیه بسیطه: قضیه‌ایست که موضوع و محمول آن اسم محصل باشد.

و قضیه معدوله: که موضوع یا محمول آن غیر محصل باشد مانند: «زید غیر بصیر است».

و قضیه عدمیه: قضیه‌ایست که محمول آن اخس متقابلین بوده باشد یعنی برعدم شیء دلالت کند و از شأن ثبوت آنست برای شیء و یا نوع و یا جنس آن مانند: «زیدجائر است». ماده قضایا: حالتی است برای محمول نسبت به موضوع که ناچار بطور دائم باقضیه می باشد چه درحال سلبی و چه درحال ایجابی؛ و یا آنکه درسلبی و ایجابی غیردائم است. جهات قضایا: جهات قضایا سه است: واجب: که دلالت بردوام وجود می کند؛ و ممتنع: که دلالت بردوام عدم می کند؛ و ممکن: که برلادوام وجود و لاعدم دلالت دارد.

فرق جهت و ماده: آنست که جهت لفظی است که درقضیه بآن تصریح شده است که بر یکی ازین معانی دلالت دارد؛ و ماده ذاتی قضیه است و درقضیه بدان تصریح نشده است. ممکنست که جهت با ماده مخالفت داشته باشد، چنانکه گویی: «زید ممکنست حیوان باشد». درین جا ماده واجب است و جهت امکان است و برای امکان دو اطلاق است:

یکی عدم امتناع؛ و بنا براین شیء یا ممکن است و یا ممتنع و آن ممکن عام است. دوم: عدم ضرورت است درهر دو حال وجود و عدم، و بنا براین سه قسم است: واجب و ممکن و ممتنع، و آن ممکن خاص می باشد. میان واجب و ممکن نهایت اختلاف است بنا اتفاق هر دو در ضرورت زیرا واجب ضروری الوجود است بطوری که هرگاه عدم آن فرض شود، مستلزم محال می باشد. و ممتنع ضروری العدم است چنان که اگر وجود آن تقدیرشود مستلزم محال می باشد. و ممکن خاص آنست که نه ضروری الوجود و نه ضروری العدم است. و حمل ضروری دارای شش وجه است که با دوام شرکت دارند:

۱- آنکه حمل بطور دائم موجود باشد.

۲- آنکه دائم به دوام ذات موضوع بوده باشد و مراد از ایجاب و سلب ضروری در موارد استعمال این دو می باشد.

۳- آنکه حمل مادامی که ذات موضوع متصف به صفتی - که در موضوعست - بوده باشد.

۴- آنکه حمل موجود باشد ولی بدون این شرط ضرورت نداشته باشد.

۵- آنکه ضرورت موقت به وقت معینی - که ناچار از آنست - باشد.

۶- آنکه ضرورت موقت بوقت معینی نباشد.

این قضایا گاهی در طرد و عکس ملازم یکدیگرند و گاهی ملازمه ندارند؛ پس آنچه واجب است که موجود شود، لازمه آن ممتنع است که موجود نشود، و ممکن نیست بامکان عام موجود نشود. و نقیض اینها متعکس اند. و براین قیاس است سایر طبقات. هر قضیه ای یا ضروریه است. یا ممکنه است و یا مطلقه:

قضیه ضروریه: مانند کل ب - ا بالضرورة؛ یعنی هر آنچه متصف به این که «ب» است «ا» می باشد چه دائم باشد و یا غیردائم. پس این شیء مادامی که عین ذات آن موجود است، متصف است به این که «ا» است.

ممکنه: قضیه‌ایست که حکم آن از ایجاب و سلب غیر ضروری است.

مطلقه: در مطلقه دو رأی است:

یکی آنست که: در آن جهت ضرورت و یا امکان ذکر نشده بلکه مطلق است.
 دویم آنست که: حکم در آن بطور دوام نبوده بلکه موقت است؛ و این توقیت یا مادامی
 است که ذات موضوع متصف به وصف خود است و یا مادامی که محمول محکوم به باشد و
 یا در وقت معین ضروری و یا در وقت غیر معین ضروری می باشد
 عکس: آنست که موضوع، محمول شود و محمول، موضوع، با بقاء سلب و ایجاب و
 صدق و کذب بحال؛

و سالبه کلیه مانند خود به سالبه کلیه منعکس می گردد،
 و سالبه جزئیه منعکس نمی شود،
 و موجبه کلیه منعکس می شود به موجبه جزئیه،
 و موجبه جزئیه مانند خود به موجبه جزئیه منعکس می شود.

در قیاس و هبادی و اشکال و نتایج آن

مقدمه: قولی است که ثبوت چیزی را برای چیزی و یا سلب چیزی را از چیزی
 برساند که جزء قیاس قرار داده شده است.
 و حد: آن است که مقدمه بدان منحل شود از حیث آنکه مقدمه است.
 و قیاس: قولی است که مؤلف است از اقوالی که هرگاه مرتب شود، بالذات مستلزم
 قولی دیگر باشد؛

اگر لزوم آن بین باشد، آنرا قیاس کامل نامند،
 و هرگاه محتاج به بیان باشد، غیر کامل.
 قیاس بردو قسم است: قیاس اقترانی و قیاس استثنائی؛
 قیاس اقترانی: قیاسی است که نتیجه و یا نقیض نتیجه بالفعل در قیاس موجود نباشد.
 قیاس استثنائی: آنست که نتیجه و یا نقیض آن بالفعل در قیاس موجود باشد.
 قیاس اقترانی مرکب از دو مقدمه است که در يك حد مشترك می باشند و در دو حد افتراق
 دارند. پس در قیاس اقترانی سه حد موجود است و می بایست که حد مشترك میان دو مقدمه
 برداشته شود و دو حد دیگر به هم متصل گردد که آن لازم دو مقدمه و نتیجه نامیده میشود.

و مکرر را حد وسط،
 و دو حد دیگر را طرفی می نامند.
 آنچه معمول در نتیجه باشد طرف اکبر است؛
 و آنچه موضوع است طرف اصغر است؛
 و مقدمه ای که در آن طرف اکبر است، کبری نامیده می شود.
 و آن چه در آن طرف اصغر است صغری نامیده میشود.
 و تألیف صغری و کبری را با یکدیگر قرینه می نامند.

و هیأت اقتران را شکل نام می‌گذارند.
و آن قرینه را - که قول دیگری بالذات از آن لازم می‌آید - قیاس می‌نامند.
و لازم را مادامی‌که هنوز استنتاج از قیاس نشده است مطلوب می‌خوانند؛
و هنگامی‌که استنتاج گشت، آنرا نتیجه گویند.
هرگاه «حد اوسط» در یک مقدمه محمول و در دیگری موضوع باشد، آنرا شکل اول نامند.

و اگر در هر دو محمول بوده باشد شکل دوم گویند،
و اگر در هر دو موضوع باشد شکل سیم خوانند،
[و اگر بعکس اول باشد آنرا شکل چهارم خوانند.]
و تمام اشکال در این جهت شریک هستند که تنها از دو جزئی قیاس تشکیل نمی‌شود؛
و بجز قیاسی‌که از ممکنه‌ها تشکیل می‌شود نیز در این که از دو سالبه قیاس تشکیل نمی‌گردد
شریک هستند. و از صغرای سالبه که برای آن جزئی باشد نیز تشکیل نمی‌شود.
و نتیجه تابع اخس مقدمین در کم و کیف می‌باشد.
شرط شکل اول آنست که کبری کلیه و صغری موجب باشد.
و شرط شکل دوم آنست که کبری کلیه بوده و یکی از دو مقدمه در کیفیت مخالف
یکدیگر باشند و هرگاه مرکب از دو مقدمه ممکنه و یا مطلقه باطلاقی - که بر خود منعکس
نگردد - باشد، نتیجه نمی‌دهد.
و شرط شکل سیم آنست که صغری موجب باشد و از کلیت یک مقدمه در هر شکلی
چاره نیست. و در اقسام مختلطات به کتب مفصله فن رجوع شود.

در قیاسات شرطی

باید دانست که ایجاب و سلب به حملیات مختص نیست و در متصله و منفصله نیز می‌آید
و چنانچه دلالت بر وجود حمل ایجاب حمل است، دلالت بر وجود اتصال، ایجاب آنست
در متصله؛

و دلالت بر وجوب انفصال ایجاب آنست در منفصله.
و چنین است امر در سلب؛ و سلب، ابطال ایجاب و رفع آنست. و در آنها محصوره و
مهمله نیز می‌باشد. ر گاهی است که قضیه بسیار است و مقدمه یکی است.
قیاس اقترانی از متصلات چنانست که مقدم در یکی تالی دیگر باشد و در تالی و یا
در مقدم شریک باشند بر قیاس اشکال حملیه.
و شرایط آنها یکی است؛

و از اجتماع مقدم و تالی - که بمنزله دو طرف می‌باشند - نتیجه شرطیه حاصل میگردد.
قیاس استثنایی از دو مقدمه مرکب است که یکی از آنها شرطیه است و دیگری وضع

و یا رفع یکی از دو جزء آن می باشد. و جایز است که قیاس مرکب از حمله و شرطیه باشد و آنرا مستثناة می نامند. و قیاس استثنائی مرکب از شرطیه متصله یا این که استثناء از مقدم است. درین جا لازم است که عین مقدم باشد تا آن که عین تالی را نتیجه دهد. و اگر از تالی باشد لازم است که نقیض آن بوده باشد تا نقیض مقدم را نتیجه دهد. و استثنای نقیض مقدم و عین تالی نتیجه ای نمی دهد.

و اگر شرطیه منفصله باشد، هرگاه دارای دو جزء موجب فقط باشد، استثنای عین هرکدام نقیض باقی نتیجه دهد؛ و استثنای نقیض هرکدام نتیجه عین باقی را مستلزم باشد.

و اما قیاسات مرکبه: هنگامی که منحل گردد دارای نتایجی می باشد که هرکدام چیز دیگری است؛ و نتیجه هرکدام بمنزله مقدمه برای دیگری است؛ و هر نتیجه مستلزم عکس و عکس نقیض خود و دو جزء خود و عکس دو جزء خود - اگر دارای عکس باشد - می باشد.

مقدمات صادق مستلزم نتیجه صادق می باشد و عکس آن صحیح نیست. پس گاهی ممکنست که مقدمات کاذبه نتیجه صادق بدهد؛ و دوران باخذ نتیجه و عکس یکی از مقدمتین است، پس مقدمه دوم استنتاج شود و آن هنگامی ممکن است که حدود دو مقدمات متعکس و مساوی باشند.

و عکس قیاس: آنست که ضد یا نقیض نتیجه گرفته شود و یکی از مقدمتین ضمیمه گردد و مقابل نتیجه دیگر استنتاج شود که آن بمنزله حمله است که در جدل بکار میرود. قیاس خلف: قیاسی است که از جهت کذب، نقیض آن معلوم می شود. پس در حقیقت مرکب است از قیاس اقترانی و قیاس استثنائی.

مصادره بر مطالب اول: عبارت از آنست که همان مطلوب در قیاسی که مقصود استنتاج از آن می باشد، مقدمیت داشته باشد؛ و ممکن است که در يك یا چند قیاس باشد؛ و هر چند قیاسات از یکدیگر دورتر باشند آن قیاس به قبول نزدیکتر است.

استقراء: حکم کلی است که بواسطه وجود این حکم در جزئیات، آن حکم کلی بدست می آید خواه در تمام جزئیات و خواه در اکثر آن باشد.

تمثیل: حکم بر امر معینی است بواسطه وجود این معنی در شیء معین و یا اشیاء دیگر بعنوان این که این حکم شامل عموم متشابهات با یکدیگر می گردد، و حکم از آن بمورد استدلال منتقل می شود. معنی متشابهیه را جامع حکم گویند.

رأی: مقدمه ایست کلی و مقبول در این که امری ثابت و یا غیر ثابت است؛ خطاست و یا صواب.

دلیل: قیاس مضمری است که حد وسط آن چیزی است که وقتی برای اصغر یافت شود، ثبوت امری دیگر نیز برای اصغر تابع آنست.

قیاس فراسی: از جهتی شبیه به لیل است و از جهتی دیگر شبیه تمثیل.

مقدمات قیاس از نظر ذوات آن و شرایط برهان

محسوسات: اموری است که سبب تصدیق بآن از ناحیه حس است.
 مجریات: اموری است که حس با شرکت قیاس سبب تصدیق آنست.
 مقبولات: اموری است که باعث تصدیق بآن شنیدن از کسی است که اطمینان به صدق او داشته باشند، از جنبه آسمانی و یا جهات دیگر که مختص باوست از رأی و فکری قوی که به آن شناخته میشود.
 واهیات: عبارت از اموری است که باعث آن قوه واهی می باشد که تابع حس است.
 ذایعات (شایعات): آرائی است مشهور که باعث تصدیق آن شهادت عموم است.
 مظلونات، اموری است که در تصدیق آن احتمال خلاف وجود دارد ولی ذهن بیشتر به آن متمایل است.
 متخیلات: اموری است که برای تصدیق بدان آورده نمی شود بلکه برای ایجاد تخیل آنست که آن چیز دیگری است بنحو محاکات.
 اولیات: قضایائی است که از جهت قوه عقلیه از غیر سببی که باعث تصدیق بآن شود در انسان حادث می شود.
 برهان: قیاس مرکب از یقینیات است برای انتاج امری یقینی.
 یقینیات: یا اولیات و آنچه از آنها جمع شده است می باشد و یا تجربیاتند و یا محسوساتند.
 برهان لمی: آنست که بر علت اجتماع دو طرف نتیجه در وجود خارجی و در ذهن دلالت دارد.
 برهان انی: آنست که علت اجتماع دو طرف نتیجه در ذهن و تصدیق به آن را برساند.

مطالب

هل مطلق: سؤال از چیزی است از جهت وجود وعدم.
 هل مقید: سؤال از صفات و احوال چیزی می باشد.
 «ما» سؤال از تصور و یا سؤال از اسم است و آن مقدم بر سؤالی است. یا بحسب ذات است و آن معرف حقیقت ذات است و «هل مطلق» بر آن مقدم است.
 «لم»: سؤال از علت است. و آن یا سؤال از علت تصدیق است و یا سؤال از علت وجود است.
 «ای»: داخل در هل مرکب مقید است و بوسیله آن از تمیز اشیاء از یکدیگر سؤال می شود، یا بصفات ذاتی و یا بوسیله خواص آنها.
 اموری - که براهین از آنها تشکیل می گردد - بر سه قسم است: موضوعات و مسائل و مقدمات:

در موضوعات اقامه برهان می‌گردد؛

و بر مسائل اقامه برهان می‌شود؛

و بوسیله مقدمات اقامه برهان می‌گردد، و لازمست که صادق و یقینی و ذاتی باشند. و آن به مقدمات اولی کلی مقول بر همه منتهی می‌گردد و گاهی ضروری است مگر در موردی که مورد تغیر باشد که درین صورت دارای اکثریت بر حکم و علت نتیجه و متناسب با آن می‌باشد. حمل ذاتی بر دو قسم است: یکی آن که محمول در حد موضوع داخل باشد؛ و دویم آنست که موضوع در حد محمول مأخوذ باشد.

مقدمه اولی بر دو نوع است: یا اینست که تصدیق بآن در اولیات نزد عقل حاصل است و یا این که ایجاب و سلب آن بر آنچه مقول بآن اعم از موضوعست، بطور کلی نمی‌باشد. مناسب: آنست که مقدمات آن از علم دیگری که مناسب با آن علم نیست - نباشد. موضوعات: چیزهاییست که در علوم از اعراض ذاتی آنها بحث شود. مسائل: عبارت از مطالب خاصی است که در آن علم از آنها گفتگو می‌شود و از شکوک از آنها بر آنها اقامه برهان می‌گردد.

و برهان: باعث قطع دائم می‌شود؛ و بر امور باطله برهانی نیست.

حد نیز بوسیله برهان کشف نگردد زیرا محتاج بحد وسط مساوی با دو طرف می‌باشد چون حد و محدود مساوی می‌باشند و خالی از آن نیست یا اینست که اوسط حد دیگری است، یا رسم است،

و یا خاصه می‌باشد.

اما حد دیگر، سؤال در اکتساب آن ثابت است؛

و اگر بحد ثالثی کسب گردد باعث تسلسل می‌شود؛

و هرگاه به همان حد اول برگردد دور می‌گردد؛

و هرگاه بوجه دیگری جز برهان کسب شود، پس چرا باین حد مکتسب نگردد؟

علاوه بر آنکه جایز نیست شیء واحدی دارای دو حد نام باشد (چنانکه روشن خواهیم

کرد) و هرگاه واسطه غیر حد بود چگونه غیر حد اعراف از ذاتی آنست؟

و نیز حد مکتسب قسمت نمی‌شود، زیرا مقسم دارای اقسامی است ولی قسمت معینی را معلوم نمی‌کند، مگر آنکه تعیین شود و درین صورت قسمت در آن داخل نیست؛ و یا استثنای نقیض قسم است تا آن که این قسم در حد باقی ماند. پس آن مستلزم تعریف شیء به مثل او و یا اخضای از او می‌باشد، زیرا آن هنگام که گفته شود: لیکن انسان غیر ناطق نیست، پس او ناطق است - چیزی به واسطه این استثناء واضح نشده است که اعراف از نتیجه باشد.

و نیز «حد» مکتسب از حد ضد نمی‌شود، زیرا هر محدودی دارای ضد نیست؛

و نیز حد یکی از دو ضد اولی از حد آن ضد دیگر نیست.

و نیز «استقراء» مفید علم کلی نمی‌باشد، پس چگونه مفید «حد» خواهد بود؟

لیکن «حد» به وسیله مرکب کشف می‌شود و آن چنانست که اشخاص مورد نظر واقع

و معلوم می‌شود که از کدام جنس است و از اجناس ده گانه (جوهر و عرض) و عموم محمولات

مقوم آن درین جنس در نظر گرفته می شود و عده از آن جمع می شود. پس از آنکه اول و دوم آن معلوم می شود از مجموع آنها امری که مساوی با محدود است از جهت حمل و از جهت معنی پیدا می شود که عبارت از دلالت بر کمال حقیقت ذات است، بطوری که چیزی از آن کم نباشد، زیرا ممکن است در بعضی از مرکبات تساوی در حمل وجود داشته باشد ولی تساوی در معنی نباشد چنانکه عکس آن ممکن است.

و حد لازم نیست که خیلی مختصر باشد بلکه لازم است جنس قریب به اسم و پایه حد در آن آورده شود و پس از آن جمیع فصول ذاتی مذکور گردد؛ و اگر بعضی از فصول ذاتی ذکر نشود، چنانست که بعضی ذات حذف شده باشد.

و «حد» عنوان ذات و بیان آنست. پس لازم است در نفس، صورت معقول تماماً مساوی با صورت موجود باشد تا محدود متمیز شود.

و آنچه وجود ندارد در حقیقت حد ندارد و آن شرح اسم است. پس حد قولی است که دلالت بر ماهیت دارد.

و «قسمت»: معین برای حد است بویژه اگر به ذاتیات آن باشد.

و جایز نیست تعریف باخضای از چیزی، و بآن چه مانند آن در خفاء و وضوح می باشد، و به آن چه تعریف نشود چیزی مگر به آن.

در اجناس ده گانه :

جوهر

جوهر: آن هر چیزی است که وجودش ذاتاً در «موضوع» نیست یعنی: در «محل» قریبی که به فعل و بدون تقویم قائم به خود باشد.

کم

کم: آن چیزی است که مساوات و لامساوات، و تجزیه را ذاتاً قبول می کند. و آن یا «متصل» است - و آن چیزی است که دارای حد مشترکی در اجزای وی می باشد که اجزاء نزد آن با یکدیگر ملاقات می کنند و به او متحد می شوند، همچون نقطه در خط.

و یا «منفصل» است که دارای چنین صفت نیست نه به قوه و نه به فعل، مانند عدد.

و متصل ممکن است صاحب وضع باشد و ممکن است نباشد، و صاحب وضع آن چیزی است که برای اجزای آن اتصال و ثبات است و ممکن است که به هر جزء آن اشاره کنند که هر کدام سمت جزء دیگر است.

بعضی از کم متصل، قابل قسمت از یک جهت است، و آن «خط» است.

و بعضی دیگر قابل قسمت در دو جهت می باشد که با یکدیگر بردو زاویه قائمه تقاطع می کنند؛ و آن «سطح» است.

بعضی قابل قسمت در سه جهت میباشند که بعضی قائم بر بعضی است و آن جسم است، امکان نیز صاحب وضع است چه آن سطح باطن حاوی است. زمان مقدار حرکت است ولی دارای وضع نیست زیرا اجزای آن با هم مجتمع نمی- شوند هر چند متصل با هم هستند زیرا ماضی و مستقبل آن بواسطه آن زمانی متحد میگردند. عدد در حقیقت کم منفصل است.

و از جمله مقولات عشر اضافه میباشد و آن این است که وجود آن بقیاس وجود دیگر باشد و جز این وجودی نداشته باشد مانند ابوة بالنسبه به بنوة - نه مانند پدر - زیرا مانند انسان او دارای وجود مخصوص میباشد.

کیف هیات قاره در جسم است که اعتبار وجود آن مستلزم نسبت بخارج و یا اجزای داخلی آن نمیباشد و نه دارای اجزائی است مانند سفیدی و سیاهی و آن یا مختص بکم است از جهتی که کم است مانند چهار گوشه در سطح و استقامت در خط و فردیت در عدد و یا مختص به آن نیست و غیر مختص یا محسوس است که بواسطه آن حواس متفعل می گردد و آن بواسطه انفعال متمزجات موجود میشود پس راسخ از این قسم چون زردی طلا و شیرینی عسل را کیفیت انفعالیه مینامند و آنچه بسرعت زائل میشود هر چند در حقیقت کیف است ولی آنرا بواسطه سرعت زوال انفعالات می نامند، مانند زردی رنگ روی بواسطه ترس و سرخی آن بواسطه شرمندگی. آنچه محسوس نیست یا استعداد است و آن تصور می گردد به مقایسه بکمالات، هرگاه استعداد مقاومت در برابر چیزی داشته باشند آنرا قوه طبیعی می نامند مثل صحیح المزاج بودن. هرگاه استعداد سرعت قبول و انفعال باشد آنرا لاقوه طبیعی میگویند مانند کثیر المرض بودن و نرمی و یا آن است که خود کمال است بدون آنکه استعداد کمال دیگری باشد و غیر محسوس است.

پس آنچه ثابت است آن را ملکه نامند مانند علم و صحت و آنچه سریع الزوال است حال نامند مثل غضب شخص حلیم و مرض شخص صحیح المزاج و میان صحت و صحیح المزاج بودن فرق است زیرا ممکن است شخص صحیح المزاج گاهی مریض شود. از مقولات این است و آن بودن جوهر است در مکان مانند بودن زید در بازار و دیگر متی است و آن بودن جوهر است در زمان مثل بودن چیزی در دیروز. دیگر وضع است و آن بودن جسم بطوری که میان اجزاء آن نسبتی با یکدیگر در انحراف و موازات جهات و اجزای مکان اگر در مکان است وجود داشته باشد مانند قیام و قعود و آن بجزاز وضعی است که در کم است.

دیگر ملك است و برای آن معنائی نزد من متصور نیست و شاید آن باشد که جوهری در جوهری که شامل آنست بوده باشد و بانتقال آن منتقل شود مانند لباس و سلاح داشتن. و فعل نسبت جوهر است که بامر موجود در غیری که غیر قار الذات است و همواره متجدد میگردد مانند تسخین و تبرید، و انفعال نسبت جوهر است بحالتی که در آن این صفت است مانند گرم شدن و قطع شدن.

علل اربعه

علت چهار نوع است: اول علت فاعلی و مبدأ حرکت مانند نجار نسبت بکرسی
دوم علت مادی و آن چیزی است که ماهیت شیء احتیاج بآن دارد مانند چوب
[نسبت بکرسی].

سوم علت صوری و آن صورتی است که به ماده طاری میشود [چون هیأت کرسی].
چهارم علت غائی و آن امری است که به منظور آن چیزی ساخته میشود مانند سکنی
برای خانه.

هر کدام از این علل یا قریب است و یا بعید و یا بالقوه است و یا بالفعل و یا بالذات
است و یا بالعرض و یا عام است و یا خاص.
و علل اربعه ممکن است حد وسط درمواقعی واقع گردد برای استنتاج قضایائی که
محمولات آن اعراض ذاتی است.

اما علت فاعلی و قابلی واجب نیست از وضع آنها وضع معلول و نتیجه دادن آن
مادامه که مقترن نشود بآن چیزی که دلالت بر ضرورت علیت فعلی آن نماید.

در تفسیر الفاظی که منطقی بدان احتیاج دارد

ظن حق عقیده بامری است که چنین است و ممکن چنان نباشد.
علم اعتقاد باین است که امری چنین است و یا چنین نیست و آن امر هم در واقع چنان
باشد که معتقد است بواسطه امری که آن را ایجاب میکند و گاهی علم را بتصور ماهیت
بعد اطلاق کنند.

عقل اعتقاد بآنست که امری چنین است و طبعاً ممکن نبود که چنان نباشد بدون هیچ
واسطه ای مثل اعتقاد بمبادی اول براهین و گاهی عقل اطلاق بر تصور ماهیت بذاته بدون
تحدید می گردد مانند تصور مبادی اول حد.

ذهن قوه ایست برای نفس که معد برای اکتساب علم است.
ذکاء قوه استعداد برای حدس است و حدس حرکت نفس است باصابت حد وسط
هرگاه مطلوب موضوع باشد و یا اصابت حداکبر هرگاه اوسط اصابت شده باشد.
خلاصه حدس عبارت از سرعت انتقال از معلومی به مجهولی است. و حس ادراک
جزئیات شخصی میکند؛ و ذکر و خیال حافظ آنچه که حس درک میکند میباشد.
اما خیال صورت را حفظ می کند و ذکر معنی مأخوذ را؛ و اگر حس مکرر شود
ذکر است و اگر ذکر مکرر شود تجربه است.

و فکر حرکت ذهن انسان است بجانِب مبادی تا آنکه از آن منتقل به مطالب گردد.
و صناعت ملکه نفسانی است که از آن افعال ارادی بدون رویه صادر میگردد.
و حکمت خروج نفس انسان بجانِب کمال ممکن است در جانب علم و عمل اما از
جانب علم بطوری باشد که موجودات را بطوری که هست تصور کند و قضایا را چنانچه هست

تصدیق نماید و از جانب عمل باید دارای خلقی باشد که آن را عدالت و ملکه عدالت و ملکه فاضله می نامند.

فکر عقلی شامل کلیات فقط می باشد و حس و خیال و ذکر شامل جزئیات است و حس بر خیال اموری مختلط را عرضه میدارد و خیال آنرا بر عقل عرضه میدارد و عقل میان آنها تمیز میدهد و هر کدام از این معانی کمک یکدیگر در دو قسم تصور و تصدیق میباشند.

[گفتار ابن سینا]

در الهیات

لازم است مباحث این علم را منحصر به ده مسئله نمائیم:

مسئله اول: در موضوع این علم و آنچه در آن علم منظور نظر می باشد و بحث در وجود؛ باید دانست که هر علمی دارای موضوعی است که در آن نظر میشود و از احوال آن گفتگو می گردد و موضوع علم الهی وجود مطلق و لواحق ذاتی و مبادی آن است و در تفصیلات منتهی به آنچه سائر علوم به آن ابتدا میشود می گردد و در آن مبادی بیان میشود. و بیشتر آنچه در این علم از آن گفتگو میشود اقسام وجود است و آن عبارت از واحد و کثیر و لواحق آن دو و علت و معلول و قدیم و حادث و تام و ناقص و فعل و قوه و تحقیق در مقولات عشر می باشد.

و گوئی انقسام وجود به مقولات عشر، انقسام به فصول است و انقسام آن به وحدت و کثرت و نحو آنها انقسام بعضی است و بطور تشکیک بر همه شامل می باشد و از این جهت نمی توان آن را به جنس تعبیر نمود زیرا در بعضی موارد اولی و در بعضی از موارد اول است و در بعضی موارد نه اولی و نه اول است.

وجود اشهر از آن است که تعریف به حد و رسم شود و به جز از شرح اسم نمی باشد زیرا آن اول و مبدأ هر چیز است پس برای آن شرحی نیست بلکه صورت آن در ذهن بدون هیچ واسطه ترسیم می گردد و منقسم بواجب الذات و ممکن الذات می باشد.

واجب الذات آنست که هرگاه ذات آن به تنهایی فرض شود وجود آن واجب باشد. ممکن بالذات آنست که هرگاه ذات آن به تنهایی فرض شود وجود آن واجب نباشد و هرگاه غیر موجود فرض شود مستلزم محالی نباشد.

و هرگاه بطور حملی وجود برواحد و کثیر عرضه شود واحد اولی به واجب بالنسبه به کثیر است و کثیر انصب به جواز می باشد.

و همچنین علت و معلول و قدیم و حادث و تام و ناقص و فعل و قوه و غنی و فقر، اولی از هر کدام که احسن از دیگری است اولی به واجب بالذات می باشد.

و چون کثرت را در او راهی نیست، تقسیم نمی گردد و آن از شئون ممکن است که به جوهر و عرض منقسم میشود که تعریف برسم آنها گذشت.

نسبت جوهر به عرض به این طریق است که جوهر مستغنی از حال است و عرض حال

در جوهر است و غیر مستغنی از آن است در تقوم .

پس هر ذاتی که در موضوعی وجود ندارد و قوام آن به موضوع نیست جوهر است .
هر آنچه قوام آن به موضوع است عرض است .

ممکن است چیزی در محلی وجود پیدا کند و با این وصف جوهر باشد ولی در موضوع نباشد و آن در جاییست که آن محل مقوم به ذات نباشد و به وی محتاج باشد مانند صورت که حال در هیولی است و به این طریق فرق میان صورت و عرض معلوم می گردد .

هر جوهری که در موضوع نیست یا اینست که اصلا در محلی نیست و یا در محلی است که آن محل مستغنی از آن نیست ، هرگاه در چنین محلی باشد آن را صورت مادی می نامند و اگر در محلی نباشد یا اینست که خود محل دیگری است و ترکیبی در آن نیست و یا چنین نیست . هرگاه خود محل دیگری باشد آن هیولی مطلق است .

اگر چنین نباشد یا این است که مرکب است مثل اجسام که مرکب از ماده و صورت است و اگر مرکب نباشد پس هرگاه با مادیات و اجسام تماسی داشته باشد ما آن را نفس می خوانیم .
آنچه تعلقی ندارد ما آن را عقل می دانیم .

اما اقسام عرض را پیش از این بیان کردیم و حصر آنها را به قسمت ضروری متعذر است .
مسئله دوم : در تحقیق جوهر جسمانی و آنچه از آن مرکب می گردد و اینکه ماده جسمانی مجرد از صورت نمی شود و اینکه صورت در مرتبه وجود مقدم بر ماده است .

بدانکه جسم موجود جسم نیست که بالفعل دارای ابعاد ثلاثه باشد .

واجب نیست در جسم نقطه ها یا خطوطی بالفعل وجود داشته باشد چنانچه کره دارای قطعه هایی بالفعل نیست و نقطه ها و خطها قطعه هایی است بلکه جسم ، جسم است از آن نظر که می توان برای آن طول و عرضی فرض نمود و برای آن ابعاد ثلاثه تصور کرد که هر کدام قائم به دیگری باشد و پیش از سه بعد هم ندارد . اولاً طول عارض جسم است پس از آن عرض است و قائم بر طول است و عمق قائم بر هر دو در حد مشترک می باشد و از این معنی صورت جسمیه تحقق می یابد .

و اما ابعاد محدود که واقع میشود صورت جسم نیست بلکه از باب کم ملحق به جسم می باشد و آن مقوم جسم نیست .

و هیچ بعدی ملازم با جسم نمی باشد بلکه با هر شکلی که تجدید می گردد شکل اول از میان میرود و ممکن است در بعضی اجسام ملازم باشد و چنانکه شکل ملحق به جسم است چنانست آنچه با شکل تجدید میشود . چنانکه شکل داخل در تجدید جسم نیست چنانست ابعاد متحده با او پس صورت جسمیه موضوع صناعت طبعین است و یا داخل در آنست .

و ابعاد متحده موضوع صناعت تعالیمیه است و یا داخل در موضوع آنست .

صورت جسمیه امری به جز از اتصال است و دارای قابلیت انفصال می باشد .

واضح است که قابلیت اتصال و انفصال امری به جز از نفس اتصال و انفصال می باشد زیرا قابلیت یا عروض یکی از این دو موجود است ولی هر کدام از این دو با وجود دیگری معدوم می باشد .

و نیز جوهری به جز از صورت جسمیه وجود دارد که آن هیولی است و آن را اتصال و انفصال طاری میشود و آن مقارن با صورت جسمیه است.
و آن اتحاد با صورت جسمیه را قبول میکند و جسم واحد به آنچه مقوم آن است می شود و آن هیولی است.
و جایز نیست ماده از صورت جسمیه مفارقت کند و بالفعل بدون آن وجود داشته و برای اثبات آن دو دلیل است.

یکی آنست که هرگاه آن را مجرد بدون وضع و حیز و قابلیت انقسام فرض نمائیم پس یا این است که صورت دفعه به آن مصادف شده است و مقدار دفعه و بدون تدریج بر آن عارض گشته و یا این است که مقدار و اتصال و انفصال متدرجاً بر آن عارض گشته است.
پس هرگاه دفعه در آن حلول نموده است پس در اتحاد مقدار بدو هنگامی به او مصادف شده است که بدو منضم گردیده و ناچار در صورتی که در حیزی بوده است با او مصادف شده پس این جوهر متحیز بوده است با اینکه غیر متحیز فرض شده است و این خلف است.
و جایز نیست که تحیز دفعه در او حاصل شده باشد با قبول مقدار زیر مقدار با آن در حیز مخصوصی با او ملاقات می کند و هر چند مقدار و انبساط به تدریج در آن حلول کند.
و هر آنچه از شأن او این است که منبسط گردد، لابد دارای جهاتی است و هر آنچه دارای جهات است صاحب وضع و حیز است با آنکه غیر صاحب وضع فرض شده است و این خلف است.
پس معین است که ماده معری از صورت فقط نمی گردد و فاصله میان آن دو فاصله عقلی است. دلیل دوم آن است که هرگاه برای ماده وجود خاصی فرض نمائیم و دارای کمیت و جزء بالذات نباشد و پس از آن کم عارض آن گردد این معنی مستلزم آن شود که آنچه بدون جزء و کمیت مقوم به خود بوده است چیزی براو عارض گردد و آنچه را که تقوم جسم بر آن بوده است ابطال نماید و این ابطال به واسطه امر عارضی صورت گرفته باشد.

در این صورت بر ماده صورتی عارض گشته است که واحد بالقوه و بالفعل میباشد و صورت دیگری دارا می باشد که بالفعل دارای وحدت نیست.
بنابراین مستلزم آن است که میان آن دو امر مشترکی که قابل آنست که بالقوه دارای انقسام نبوده و نیز بالقوه دارای انقسام باشد وجود داشته باشد.
در اینجا فرض میکنیم که آن جوهر بالفعل انفصال یابد و دو چیز گردد و پس آن يك چیز شود و صورت دوئی را از دست بدهد یا این است که هر دو متحد می گردند و آن دو بالفعل موجود می باشند بنابراین دو چیز خواهند بود نه يك چیز.
و اگر متحد گردند و یکی از آنها موجود و دیگری معدوم بوده باشد این معنی مستلزم است که موجود با معدوم مرکب گردد و این جایز نیست.

و هرگاه بگوئیم هر دو معدوم شده اند و امر ثالثی به وجود آمده است بنابراین آن دو با یکدیگر متحد نگردیده اند بلکه نابود شده اند و میان آن دو و امر ثالث ماده مشترکی موجود است.

و مورد سخن ما نفس ماده است نه امری که دارای ماده باشد بنابراین ماده جسمیه بدون صورت وجود پیدا نخواهد کرد و ناچار وجود فعلی او مبتنی بر صورت می باشد. و نمی توان گفت که صورت به نفس موجود بالقوه است و بواسطه ماده موجود بالفعل می گردد زیرا صورت عبارت از فعلیت است و قوه محل او می باشد.

و هر چند صورت مفارق از هیولی نیست ولی متقوم به هیولی نیز نیست بلکه متقوم به علت وجود هیولی است.

بنابراین متصور نیست که صورت متقوم به هیولی باشد با فرض آنکه علت آن است و شاید متقوم به معلول نباشد.

و فرق است میان آنچه متقوم به امری است و آنچه ملازم با آن است چنانکه معلول از علت جدا نمی شود و علت آن نیز نمی باشد.

و آنچه متقوم صورت است مابین با آن و موجود آن است و صورت تنها ملاقی با هیولی است و اول موجودات در استحقاق وجود جوهر مفارق غیر جسم است که اعطای صورت به جسم و هر موجودی می نماید.

پس از آن صورت است.

پس از آن جسم است.

پس از آن هیولی است.

و هیولی هر چند سبب جسم است و لکن سبب معطی وجود نیست بلکه سبب قابل وجود است و محل نبل وجود است.

جسم دارای او و زیاده تر که صورت است می باشد که اکمل از هیولی است.

پس از آن در این سلسله مراتب عرض است که پس از مرتبه جوهر است و نیز در اعراض مراتبی در استحقاق وجود می باشد.

مسئله سوم: در اقسام علل و احوال آنها و در قوه و فعل و اثبات کیفیات در کمیت و بیان آنکه کیفیات اعراضند نه جواهر:

در علم منطقی بیان نمودیم که علل چهارگونه می باشد و تحقیق این بحث در اینجا چنین است که مبدأ و علت چیزی را گویند که خود دارای وجود مستمر باشد و از آن چیز دیگری به وقوع پیوندد.

و آن خالی از این نیست یا این است که به منزله جزء معلول خود می باشد و آن بر دو وجه است. یا این است که بطوری است که وجود آن بالفعل مستلزم وجود بالفعل معلول خود نمی باشد و آن را عنصر گویند مانند چوب برای تخت که وجود آن مستلزم وجود فعلی تخت نمی باشد بلکه معلول بالقوه در آن موجود است.

و یا اینکه جزئی است که وجود آن مستلزم وجود بالفعل معلول می باشد و آن را صورت می نامند مانند شکل تخت.

و یا این است که به منزله جزء معلول خود نمی باشد در این صورت یا مابین با معلول است و یا ملاقی با اوست.

و ملاقی یا این است که معلول به آن متصف می‌گردد و یا این است که او به معلول متصف می‌شود و این دو در حکم صورت و هیولی می‌باشند.
و هرگاه مابین را معلول باشد یا این است که چیز دیگری از او به وجود می‌آید و برای خاطر اونست آن را علت فاعلی گویند.
و اگر برای خاطر آن باشد آن را علت غائی نامند.
و علت غائی در وجود خارجی مؤخر است و لسی در شئیت (و وجود ذهنی) مقدم می‌باشد.

و میان شئیت و وجود خارجی فرق است زیرا شئیت مشترك میان وجود خارجی و وجود ذهنی می‌باشد.
و علت غائی به عنوان شئیت مقدم است بر سائر علل و علت علل است و لسی در وجود خارجی آخر می‌افتد.
اگر علت فاعلی همان علت غائی نباشد علت فاعلی در شئیت از علت غائی متأخر است و چنان است که فاعل محرك اولی همان علت غائی است.
و هرگاه علت غائی و علت فاعلی یکی باشد مستغنی از تحريك علت غائی خواهد بود و فاعل و محرك یکی است اما در سائر علل علت فاعلی و علت قابلی ممکن است بر معلول تقدم زمانی یا بد و لی علت صوری تقدم زمانی نیابد بلکه از جهت رتبه و شرف مقدم باشد زیرا فاعل همیشه منفید و قابل مستفید می‌باشند.
و ممکن است چیزی بالذات و بالعرض علت بوده باشد و یا علت قریب و یا بعید باشد. و ممکن است تنها علت وجود معلول بوده و ممکن است علت وجود و بقای آن باشد و آن بطوری است که احتیاج به علت برای وجود معلول در حال وجود آن باشد نه برای عدم سابق آن و حال عدم آن است.
بنابر این آن علت موجد این موجود است و محتاج به آن است و این معنی در تمام احوال وجود معلول موجود است و هرگاه وجود نداشته باشد آن نیز معدوم می‌گردد.

قوه و فعل

قوه اطلاق می‌گردد بر آنچه مبدأ حدوث تغییر در امر دیگری از جهت آنکه امر دیگری است می‌باشد.
و آن یا در منفعل است که آن را قوه انفعالیه می‌نامند.
و یا در فاعل است و آن را قوه فعلیه می‌خوانند.
و قوه منفعله گاهی است که محدود به شیء واحدی است همچون قوه آب بر قبول شکل بدون حفظ آن ولی در شمع قوه قبول شکل و حفظ آن هردو می‌باشد و در هیولی اولی قوه هر چیزی است و لکن به توسط چیزی دون چیز دیگر و قوه فاعل گاهی محدود به يك شیء است مانند قوه آتش بر سوزانیدن.
و گاهی بر چیزهای بسیار است مانند قوه کسانی که دارای اراده و اختیار هستند و گاهیست

چیزی دارای قوه برجیزی می باشد و لکن به توسط امری دون امر دیگر و هرگاه قوه فعلیه محدود با قوه منفعله ملاقات کند از آن بالضروره فعلی حاصل شود و در غیر آن چنین نیست از چیزهائی که اضداد در آن مساوی است.

و این قوه با قوه ای که در مقابل فعلیت اطلاق می گردد متغایر است زیرا این قوه با فعلیت ممکن است موجود شود ولی قوه ای که در مقابل فعلیت می باشد با فعلیت جمع نمی گردد، و هر جسمی که از آن فعلی غیر قسری و عرضی صادر گردد ناچار صدور آن به واسطه قوه ایست که کامن در آن می باشد اما آنچه با اراده و اختیار صادر می گردد امر در آن واضح است و اما آنچه بدون اختیار از آن صادر می شود خالی از این نیست یا این است که از او صادر می گردد به ذات و یا به واسطه قوه ای که در ذات او می باشد و یا صادر از شیء مابین است.

پس اگر صادر گردد از او به واسطه آنکه جسم است لازم می آید که عموم اجسام با آن شریک باشند و اگر از سایر اجسام به صدور این فعل ممتاز گردد به ناچار می بایست به واسطه امری زائد بر جسمیت باشد و اگر از شیء مابینی باشد خالی از آن نیست.

یا آن مابین جسم است و یا غیر جسم.

هرگاه جسم باشد به ناچار صدور فعل از او به قسر خواهد بود و مفروض آن است که بدون قسر است و آن مستلزم خلف است.

و هرگاه جسم نباشد پس تأثر جسم از این مفارق یا برای این است که آن جسم است و به واسطه قوه ای که در او است می باشد و جایز نیست که به واسطه جسمیت آن باشد پس معین است که به واسطه قوه ای که در او است باشد که مبدأ صدور این فعل از آن است که آن را قوه طبیعی می نامیم که از آن افعال جسمانی صادر می گردد از قبیل تخیرات مکانی و تشکلات طبیعی.

و هنگامی که به حال خود گذاشته شود از آن زوایای مختلف حادث نگردد بلکه هیچ زاویه ای از آن به وجود نیاید و لازم است که کره باشد و با وجود کره وجود دایره درست است.

مسئله چهارم: در متقدم و متأخر و قدیم و حادث و اثبات ماده برای هر متکونی.

تقدم گاهی بر تقدم طبیعی اطلاق می گردد و آن چنان است که مقدم یافت گردد بدون مؤخر و پس از آنکه مقدم به وجود آید متأخر موجود شود مانند واحد و اثین.

و گاهی زمانی باشد مانند تقدم پدر بر پسر.

و گاهی تقدم به رتبه می باشد که آن اقرب به مبدأ است مانند تقدم صف اول بر صف دوم که آن نزدیکتر به امام است.

و گاهی تقدم کمالی و شرفی است مانند عالم بر جاهل.

و گاهی از راه علیت و معلولیت است زیرا علت استحقاق وجود قبل از معلول را دارا است و میان ذات آن دو تقدم و تأخری وجود ندارد و نه معیت است ولی چون متضایفند و علت و معلولند و یکی از آن دو از دیگری استفاده وجودی نکرده و دیگری دارای چنین

استفاده بوده به ناچار آنچه از او استفاده وجودی شده است مقدم بر دیگری است. و آن دیگر مؤخر از اوست زیرا هرگاه علت برداشته شود به ناچار معلول نیز از میان خواهد رفت.

و چنان نیست که هرگاه معلول برداشته شود علت از میان برود بلکه اگر این معنی صحیح باشد علت به واسطه علت دیگری از میان رفته و پس از آن معلول مرتفع شده است. و باید دانست که چنانکه چیزی بر حسب زمان حادث است ممکن است بر حسب ذات حادث باشد زیرا هنگامی که چیزی واجب الوجود بالذات نباشد بلکه به اعتبار ذات ممکن - الوجود بوده و بدون وجود علت استحقاق عدم داشته باشد.

و آنچه بالذات واجب الوجود است پیش از آن چیزی است که بالذات چنین نیست پس هر معلول بالذاتی اولاً نیست بوده پس از آن از جهة علت و در مرتبه دوم هست شده است. پس هر معلولی محدث است یعنی وجود را از دیگری گرفته است و اگر مثلاً در تمام ازمته وجود داشته و این وجود را از موجدی استفاده کرده آن محدث است زیرا وجود آن بعد از عدمش بعدیت ذاتیست و حدوث آن در آنی از ازمته نبوده بلکه در تمام دهر حادث است.

و ممکن نیست که حادثی وجود پیدا کند پس از آنکه در زمانی نبوده است مگر آنکه ماده بر آن مقدم شده است زیرا او قبل از وجودش ممکن الوجود بوده.

و امکان وجود یا معنی معدومی است و یا معنی موجودی است. و محال است که معنی معدومی باشد زیرا معدوم سابق است و آن معنی واحدی است و امکان او را پیشی گرفته است و سابق معدوم موجود است با وجود او بنا بر این معنی موجودی است.

و هر معنی موجودی یا قائم است در غیر موضوع و یا قائم در موضوع است. و هر آنچه قائم در غیر موضوع است او را وجود خاصی است و واجب نیست که مضاف باشد و امکان وجود به اضافه به آنچه امکان وجود برای اوست می باشد.

بنا بر این امکان معنی در موضوع و عارض موضوع است و ما آن را قوه وجود می نامیم و آنچه حامل قوه وجود است که در آن قوه وجود شئی است موضوع و هیولی و ماده و جز اینها می نامیم. بنا بر این هر حادثی مسبوق به ماده است چنانکه مسبوق به زمان است. مسئله پنجم: در کلی و واحد و ملحقات آنها:

معنی کلی به عنوان آنکه طبیعت و معنی است مانند انسان به عنوان آنکه انسان است چیزی است و به عنوان آنکه واحد و یا کثیر و یا خاص و یا عام است چیز دیگر است بلکه این معانی عوارضی است که آن را عارض می گردد و لازم آن است نه به عنوان اینکه انسان است بلکه از آن جهت که در ذهن و یا خارج موجود است.

بنا بر این گاهی کلی بر انسان اطلاق می گردد بدون شرطی و آن به این اعتبار بالفعل موجود در اشیاء است و محمول بر هر واحدی نه به عنوان آنکه واحد بالذات است و نه به عنوان آنکه کثیر است می گردد.

و گاهی انسان به شرط آنکه مقول بر کثیرین باشد اطلاق می‌گردد. در این صورت انسان کلی موجود بالفعل نمی‌باشد.

و آن انسان که دارای تعینات و عوارض شخصی می‌باشد به جز از انسانی است که دارای تعینات دیگری است.

و آنچه در شخص زید است به جز آن چیزی است که در شخص عمرو است بنابراین کلی عام وجود ندارد و محل وجود آن همانا عقل است و آن صورت واحد است منتقش در عالم عقل که منطبق بر هر صورت از صور خارجی می‌باشد.

و واحد آن چیزی است که در جهت منظوری قابل انقسام نمی‌باشد مانند واحد جنسی و واحد نوعی و واحد عرضی که هر کدام در آن جهت قابل تقسیم نیست.

و از این قبیل است آنچه در امر عرضی انقسام ندارد مانند زاغ و قیر در جامع اشتراک سیاهی و بعضی قابل انقسام در نسبت نبوده مانند نسبت عقل و نفس؛ و دیگر آن است که انقسام عددی و یا انقسام حدی ندارد.

و واحد عادی یا این است که دارای کثرت فعلی می‌باشد بنابراین واحد به ترکیب و اجتماع است. و یا این است که دارای کثرت بالقوه می‌باشد و آن را واحد به اتصال می‌نامند و اگر چنان نباشد واحد به عدد علی‌الاطلاق است و کثیر علی‌الاطلاق عددی است که در مقابل یکی از اینها می‌باشد و کثیر به اضافه آنست که در مقابل آن قلیل است و اقل عدد دو می‌باشد. اما لواحق واحد از آن جمله مشابیه است که آن اتحاد در کیفیت است.

و مساوات اتحاد در کمیت است.

و میجانسه اتحاد در جنس است.

و مشاکله اتحاد در نوع است.

و موازات اتحاد در وضع اجزاء است.

و مطابقه اتحاد در اطراف است.

و هو، هویه حالت وضعی میان دو چیز است که به وسیله آن نوعی اتحاد میان آن دو حاصل شود که هر کدام از اینها دارای مقابلی از کثیر می‌باشد که عبارت از خلاف و تقابل و تضاد است.

مسئله ششم: در تعریف واجب‌الوجود بالذات و در اینکه ممکن نیست شیئی واجب‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود به غیر هر دو باشد و در اینکه در واجب‌الوجود کثرت یافت نگردد و او خیر محض و حق محض است و او یکی است و واحد از جمیع جهات می‌باشد و دو واجب‌الوجود ممکن نیست و در اثبات واجب‌الوجود بالذات:

معنای واجب‌الوجود آنستکه وجود او ضروری است و معنی ممکن‌الوجود آنستکه دارای ضرورت نیست نه از طرف وجود و نه از طرف عدم.

و واجب‌الوجود ممکن است بالذات بوده و ممکن است بالغیر باشد.

و قسم اول آنستکه وجود او به ذات خود است نه به چیز دیگر.

و قسم دوم آنستکه وجود او به چیز دیگری است هر چه باشد و برای وضع این شیء

واجب الوجود شده است مثل آنکه با وجود تعدد دو عدد وجود عدد چهار واجب است و این وجوب به واسطه اجتماع این دو عدد می باشد و ممکن نیست امری واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر هر دو باشد زیرا هرگاه این غیر نابود شود یا این است که وجوب او باقی می ماند یا نه.

هرگاه به وجوب خود باقی ماند پس واجب بالغیر نخواهد بود و اگر به وجود خود باقی نماند واجب الوجود بالذات نخواهد بود.

و هرچه واجب الوجود بالغیر باشد ممکن الوجود بالذات می باشد زیرا وجود وی تابع نسبت است و آن اعتباری به غیر از اعتبار ذات شیء خواهد بود.

و اعتبار ذات به تنهایی یا اینست که مقتضی وجوب وجود است که آن را ابطال نمودیم و یا مقتضی امتناع وجود است و هرچه بالذات متمنع باشد به وسیله غیر موجود نگردد.

و یا اینست که مقتضی امکان است و آن باقی از فروض است.

و ممکن بالذات جایز است واجب الوجود به غیر باشد زیرا هرگاه واجب نگردد وجود او ترجیح نیابد و میان دو حالت وجود و عدم آن فرقی نتواند بود و اگر گفته شود حالتی حادث شده است همین سؤالات از آنحالت می شود.

و جایز نیست برای واجب الوجود مبادی و اجزائی باشد که مجتمع گردد و از آنها واجب الوجود پدید آید، نه اجزای کمی و نه اجزای حدی، نه به عنوان ماده و صورت و نه به وجوه دیگر از اجزاء شارح که هر کدام دلالت بر امری در خارج بجز دیگری کند زیرا هرچه بر این صفت باشد ناچار ذات هر جزئی بجز از جزء دیگر می باشد و هم بجز از مجموع خواهد بود و واضح است که اجزاء ذاتاً مقدم بر کل باشند.

پس علتی که موجب وجود آنست ابتدا علت اجزاء است پس از آن علت کل است و هیچکدام از آنها دارای وجوب وجود نمی باشند و نتوان گفت که کل بالذات اقدام از اجزاء است بناچار یا کل متأخر از اجزاء است و یا مقارن آنست.

پس معلوم گردید که واجب الوجود نمی باشد و نیز او جسم و ماده و صورت جسمی نمی باشد و نه ماده معقوله برای قبول صورت معقوله و نه صورت معقوله در ماده معقوله خواهد بود و نیز منقسم نگردد نه قسمت کمی بود نه در مبادی و نه در معقول پس او واجب الوجود از جمیع جهات می باشد زیرا او واحد از هر جهة است.

و نیز هرگاه فرض شود که واجب الوجود از جهتی و ممکن الوجود از جهة دیگر بوده است به ناچار امکان او مربوط به واجبی می باشد.

بنابر این واجب الوجود بالذات مطلق نمی باشد و در وجود واجب الوجود وجود امر منتظر دیگری نیست بلکه هر آنچه که برای او ممکن است واجب خواهد بود پس او را اراده منتظره و علم منتظری نیست و نه برای او طبیعت و یا صفات منتظر دیگری می باشد.

و واجب الوجود خیر محض و کمال محض است.

و خیر بطور اجمال آن چیز است که هر چیزی او را مشتاق است و با وجود آن هر چیزی تمام و کامل می گردد.

و شررا ذاتی نیست بلکه آن یا عدم جوهر است و یا عدم صلاح حال جوهر، پس وجود خیریت چیزی است و کمال وجود کمال خیریت است و وجود آن چیزی که هیچ نحو از عدم با او مقرون نگردد و او دائم بالفعل باشد خیر محض است.

و ممکن بالذات خیر محض نمی باشد زیرا در ذات او احتمال عدم می رود.

واجب الوجود حق محض است زیرا حقیقت هر چیزی خصوصیت وجودی اوست و هیچ چیز سزاوارتر از واجب الوجود برای این معنی نیست و نیز حق اطلاق به آنچه اعتقاد به وجود او صادق است می گردد و هیچ چیز سزاوارتر از واجب الوجود که علاوه بر صدق او دائم بالذات است برای این نام نیست.

و واجب الوجود واحد محض است و او بجز ذاتش دارای نوعی نیست و وجود نوعی او برای خود ذات او می باشد.

پس واجب الوجود تام الوحده است.

واحد است از جهة تمامیت وجود.

و واحد است از جهة آنکه او را حدی نیست.

و واحد است از جهة آنکه منقسم نمی گردد نه به توسط کم و نه به واسطه ماده و ی و نه منقسم گردد به اجزای حد و واحد است از جهة آنکه دارای وحدت محضه است که کمال حقیقت هر ذات بدواست.

و واحد است از جهة آنکه مرتبه او از وجود که وجوب وجود است جز برای او نیست.

بنابرین ممکن نیست دو واجب الوجود بالذات وجود داشته باشد که وجوب وجود مشترك میان آن دو باشد به نحو جنسیت و یا بالعرض و امری دیگر متمم آن باشد و فصل آن به شمار آید زیرا مستلزم ترکیب در ذات حق می باشد.

و او را وجود و ماهیتی و رای وجود نیست مانند حیوان و لون که دارای جنس و فصل هستند زیرا آنها معلول می باشند و در وجود محتاج هستند و در مورد حق وجوب وجود به منزله ماهیت وی می باشد و آن به جای حیوانیت است که در تقوم احتیاجی به فصل نداشته باشد ولی در وجود بدان محتاج است.

و چنان تصور نگردد که دو واجب الوجود در هیچ امری جامع مشترك ندارند و لا اقل از آن است که هر دو مستغنی از محل می باشند و در این امر اشتراك دارند (اگر چنین فرضی بشود).

و هرگاه واجب الوجود بطور اشتراك لفظی بر آن دو اطلاق گردد این معنی خارج از بحث است زیرا مقصود وحدت معنوی است و هرگاه اطلاق لفظ بر آن دو بطور توطای باشد آنگاه اشتراك در معنی عام جامع میان آن دو بنحو عموم جنسی و یا خارج لازم خواهد بود و این معنی جایز نیست و چگونه عموم وجوب وجود بر سیل لوازمی که از خارج عارض می شود خواهد بود در صورتیکه لوازم معلولند.

اما اثبات واجب الوجود بجز از راه برهان انی ممکن نیست یعنی استدلال از ممکن

به واجب و آن چنان است که گوئیم هر جملهٔ مجموعی اعم از آنکه مثنای و یا غیر مثنای باشد.

هرگاه مرکب از ممکنات باشد خالی از آن نیست که یا واجب بالذات است و یا ممکن بالذات است.

هرگاه واجب الوجود بالذات باشد مستلزم آن است که واجب الوجود بالذات متقوم به ممکنات باشد و این خلف است.

و اگر ممکن الوجود بالذات باشد بنابراین مجموع آنها محتاج به موجدی می باشند و آن یا خارج از آنهاست و یا داخل در آنها.

هرگاه داخل در آنها باشد و یکی از آنها واجب الوجود بوده با فرض آنکه همه آنها ممکن الوجود باشند مستلزم خلف است به ناچار می بایست خارج از آنها باشد و آن مطلوب است.

مسئله هفتم: در اینکه واجب الوجود عقل و عاقل و معقول است و اینکه او تعقل می کند ذات خود و سایر اشیاء را و اینکه صفات سلبی و ایجابی مستلزم کثرت در ذات حق نخواهد بود و در چگونگی صدور افعال از حق:

افعال از حق:

عقل اطلاق می شود بر هر مجرد از ماده، هرگاه مجرد به ذاته باشد عقل بالذات است. و چون واجب الوجود مجرد بالذاتست پس او عقل به ذاته می باشد و از آنجا که هویت او مجرد به ذاته می باشد وی معقول ذات خود خواهد بود و از جهة آنکه دارای هویت مجرده است مدرك ذات خود می باشد. و عاقل و معقول بودن مستلزم آن نیست که ذاتاً یا اعتباراً دو چیز بوده باشند و نه اعتباراً چنین باشند.

و در اینجا تقدیم و تأخیری در ترتیب معانی در عقل های ما وجود دارد ولی غرض یکی است و همچنین تعقل ما نسبت به ذات خود نفس ذات است. و هنگامی که امری را تصور و ادراك می نمائیم ادراك این ادراك به عقل دیگری نخواهد بود زیرا مستلزم تسلسل می باشد.

و از آنجا که هیچ جمال و بهائی بالاتر از اینکه ماهیتی عقل صرف و خیر محض بوده و میرای از ماده و انحاء نقص باشد و از هر جهة دارای وحدت باشد و این معنی برای جز واجب الوجود امکان پذیر نخواهد بود،

او جمال محض و بهاء خالص می باشد و هر جمال و بهاء و خیری دارای محسوبیت بوده و معشوق همگان می باشد.

و هر قدر قوهٔ مدرکه بیشتر به حقیقت مدرك خود پی برد و مدرك زیباتر باشد حب قوهٔ مدرکه و عشق وی نسبت به آن و لذت از آن بیشتر و بهتر خواهد بود، پس آن بهترین ادراك کننده بهترین، ادراك، فاضل ترین ادراك شونده خواهد بود.

پس او عاشق ذات خود و معشوق ذات خود می باشد خواه معشوق دیگری بوده باشد یا نه و خود واضح است که ادراک عقل نسبت به معقولات از ادراک حس نسبت به محسوسات اقوی می باشد زیرا عقل مدرک امر باقی است و با آن متحد می گردد و عین آنها می شود و آنها را بکنه ذات ادراک می نماید، و حس چنین نیست.

و همچنین نسبت به حس و التذات، لذتی را که با عقل درک می کنیم، بالاتر از لذتی است که حس مینماید.

و ممکن است قوه ادراک محسوسات به واسطه بعضی از عوارض از قسمتی از لذات، لذت نبرد مانند مریضی که به واسطه علت، شیرینی عمل را درک نمی کند و به نظر او تلخ است. و بدان که واجب الوجود، جایز نیست اشیائی را به وسیله اشیاء دیگر ادراک کند و گرنه مستلزم آنست که ذات وی مقوم بدان امر که وسیله ادراک است بوده و یا ادراک عارض او باشد و این محال است بلکه چنان که او مبدأ هر موجودیست. پس عموم ادراکات به وسیله خود او می باشد و او مبدأ موجودات تامه به اعیان می باشد، و مبدأ نوع موجوداتی که نوع آنها از میان رفته و به توسط انواع اشخاص آن می باشد.

و چنین نیست که مدرک متغیرات باوصف تغییر باشد که ممکن باشد وقتی باوصف وجود آنها را ادراک و هنگامی با وصف عدم آنها را تعقل نماید و هر کدام دارای صورت عقلیه بوده باشد و صورت اولی در هنگام صورت دوم باقی نباشد در نتیجه ذات واجب الوجود به تغییر مدرکات تغییر پذیرد بلکه طریقه ادراک او نسبت به اشیاء به نحو فعلی کلی می باشد. باین وصف هیچ جزئی از علم او مخفی نمی ماند: «لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض»^۱: هیچ چیز در آسمان و زمین هر چند به مقدار سنگینی ذره بوده باشد از علم او مخفی نیست.

و کیفیت علم حق چنانست که هر وقت خداوند ذات خود را ادراک کند، این که او مبدأ هر موجودیست نیز ادراک می نماید؛ از این رو ادراک اوائل موجودات و پس از آن آنچه مولود از آنها می باشد، ادراک می نماید. و هیچ چیز یافت نگردد مگر آن که به وسیله او سبب واجب می شود و اسباب و علل به وسیله مصادماتی که میان آنها واقع می گردد، مستلزم آن می شود که امور جزئیة تحقق یابد.

پس خداوند چون عالم به اسباب است، ناچار مسببات آنها را نیز درک می کند و آنچه از زمان که این تولیدات در آن واقع می شود و عود می نماید نیز ادراک می نماید.

پس خداوند مدرک امور جزئی از حیث آن که کلی است می باشد و تشخیص آنها در نزد وی به وسیله زمان یا حال مشخص صورت می گیرد.

پس او ذات خود را ادراک می کند و نظام خیر موجود در تمام موجودات و نفس مدرک اذکل سبب وجود کل و مبدأ آنهاست و ابداع و ایجاد است.

این معنی مستبعد نیست زیرا صورت معقوله که در ما حادث می گردد سبب صورت موجوده صناعی می شود و هرگاه نفس وجود آن برای تحقق صورت صناعی کافی باشد بدون

اسباب و آلات هر آینه معقول نزد ما همان اراده و قدرت می باشد و او عقل مقتضی وجود او خواهد بود .

بنابر این اراده و قدرت واجب الوجود مغایرت با علم او ندارد لکن قدرت وی که عبارت از بودن ذات وی تعقل کننده کل است به تعلقی که مبدأ کل است و از کل گرفته نشده است و مبدأ ذاتی است و متوقف بر غرضی نیست که همان اراده او می باشد و او بذاته جواد است وجود او همان علم و اراده و قدرت او می باشد.

پس بعضی از صفات حق به معنی آنست که او با این اضافه موجود است و بعضی به معنی آنست که او موجود است با سلبی و کسانی که اطلاق جوهر را بر حق جایز می دانند به معنی دوم است با قید سلب بودن در موضوع.

خداوند واحد است به معنی آنکه از اوقسمت کمی و یا قولی مسلوب است و او دارای شریک نیست و عقل و عاقل و معقول است به این معنی که جواز مخالطه با ماده و علایق مادی و اعتبار اضافات از او مسلوب است.

و او اول است به معنی آنکه حدوث از او مسلوب است،

و وجود او با جمیع دارای اضافه است،

و مرید است بدین معنی که او با سلب ماده از او،

و عقل بودن وی مبدأ نظام عموم خیرات است،

و او جواد است یعنی با سلب غرضی از وجود از او.

و صفات او یا اضافی محض است و یا سلبی محض است و یا مرکب از اضافه و سلب

است و این معنی مستلزم کثرت در ذات او نیست.

و چون معلوم گردید که او واجب الوجود و مبدأ هر موجودی است پس هر آن چه جایز

است از او صادر گردد، صدور آن از وی واجب می باشد.

و آن چنانست که آنچه جایز است یافت گردد و جایز است یافت نشود، اختصاص

آن به وجود، محتاج به مرجع می باشد و هرگاه مرجع چیزی ایجاد نکند و به همان حال پیش از

ترجیح باقی باشد، مرجع نخواهد بود و وجود و عدم او مساوی است. بناچار لازم است

امری را در او ایجاد کند و آن مستلزم تغیر در ذات خداوند می گردد، اگر در ذات او واقع شود

و اگر در امر باینی باشد سخن در او چون سخن در سایر افعال است.

عقل صریح حاکم به آنست که ذاتی که از جمیع جهات واحد باشد همیشه به این حالت

باشد از او چیزی به وجود نمی آید. و هرگاه از او چیزی به وجود آید، ناچار در او امری حادث

گردیده از قبیل قصد و اراده یا طبع و یا قدرت و یا تمکن و یا غرض؛ زیرا چیزی که جایز

است به وجود آید و یا موجود نشود، وجود پیدا نمی کند مگر آنکه مربوط به سببی باشد.

و هرگاه موجود باشد و از او چیزی حادث شود حدوث آن مربوط به امری حادث

خواهد بود و گرنه می بایست به همان امکان صرف و حالت سابق باقی باشد.

و هرگاه برای او نسبتی حادث گردد، ناچار امری در آن حادث شده است که آن یا در

ذات اوست و یا در مابین ذات اوست و محال بودن آنرا بیان نمودیم.

خلاصه آن که اگر حادثات منتسب به ذات او نباشد، لازم آن نیست که چیزی حادث نشود زیرا نسبتی نیست و او مقدم بر حادثات به زمان و وقت و تقدیر نیست بلکه تقدم آن ذاتی است از حیث آن که واجب الوجود است.

و هر ممکن بالذاتی محتاج به واجب الوجود بالذات می باشد، پس ممکن مسبوق به واجب فقط است و ابداع شده مسبوق به ابداع کننده فقط است نه آن که سبق زمانی هم داشته باشد. مسئله هشتم: در این که از واحد جز واحد صادر نگردد و در ترتیب وجود عقول و نفوس و اجرام علویه و این که محرك قریب سماویات نفس است و مبدأ اعلی عقل است، و در حال تکون عناصر از علل اولی.

پس از آن که معلوم گردید که واجب الوجود بذاته از جمیع جهات واحد است جائز نیست از او جز یک امر صادر گردد و هرگاه از او دو امر متباین بالذات صادر گردد بناچار می بایست از دو جهت مختلف باشد.

و هرگاه این دو جهت لازمه ذاتی او باشد، مستلزم انقسام ذات می گردد و فساد آن ثابت گردیده پس معلوم می شود که اول صادر از حق موجودات واحد بالعدد می باشد و ذات و ماهیت او بدون ماده موجود است و پیش از این ثابت نمودیم که ذات بدون ماده عقل است.

خود معلوم است که از جمله موجودات اجسام است و هر جسم بالنسبه بذات خود ممکن است و به واسطه غیر واجب می گردد و معلوم گردید که جسم نتواند بدون واسطه از حق صادر گردد و نیز معلوم گردید که واسطه يك چیز است که از او مبدعات ثانیه و ثالثه و غیر آنها به واسطه تعدد جهت صادر گردیده.

پس معلول اول ممکن الوجود بالذات است و واجب الوجود به واسطه مبدأ اول است و او عقل است و مدرك ذات خود و مدرك حق می باشد و این كثرت از ناحیه حق نمی باشد زیرا این معنی از شئون امکان است و امکان او مربوط به حق نیست بلکه وجوب او مربوط به اوست.

این كثرت در تعقل که حق و ذات خود را تعقل می نماید از لوازم وجوب وجود از ناحیه حق می باشد و این كثرت اضافی است و داخل در قوام او نخواهد بود و هرگاه دارای این كثرت نبود صدور كثیر از او روا نبود و مستلزم تسلسل وحدات می گردید و وجود جسم امکان پذیر نبود.

پس عقل اول از جهت آن که تعقل اول را می نماید مستلزم آنست که عقلی در تحت او وجود داشته باشد و به واسطه تعقل ذات خود مستلزم وجود صورت فلك اعلی و کمال آن که نفس است می باشد.

و بواسطه امکان وجود که از خواص اوست و آنرا ادراك می نماید مستلزم جرم فلك اعلی که به نوعش مندرج در آن فلك است می باشد و از آنجا که ذات حق را ادراك می نماید مستلزم وجود عقل است.

و بواسطه ذات خود مستلزم وجود كثرت به دو جزئش که ماده و صورت است می باشد

خواه وجوب ماده به توسط صورت بوده و یا به مشارکت وی باشد چنان که امکان وجود فعلیت می‌گردد به واسطه عقلی که محاذی با صورت فلك است.

و همچنین است حال در هر عقل و هر فلکی تا آن که منتهی به عقل فعال که مدبر ما می‌باشد و این معنی مستلزم آن نیست تا غیر نهایت برود و تحت هر جوهر مفارقی مفارقی باشد زیرا کثرت عقول متناسب به معانی که دارای کثرت است می‌باشد، و این قول منعکس نیست تا آن که مستلزم معلومات کثیره گردد و این عقول متفق النوع نمی‌باشند تا آن که مقتضای آن‌ها متفق باشد. واضح است که افلاك بسیار است بالاتر از عددی که در معلول اول است و جایز نیست که مبدأ آن‌ها همان معلول اول باشد و نیز جایز نیست که هر جرم متقدم از آن‌ها علت متأخر باشد زیرا از حیث آن که جرم است مرکب از ماده و صورت است.

پس اگر علت جرمی باشد ناچار به مشارکت ماده است و ماده دارای طبیعت عدمی می‌باشد و عدم مبدأ موجود نمی‌شود، پس جایز نیست که جرمی مبدأ جرمی دیگر باشد و جایز نیست مبدأ آن قوه نفسانی که صورت جرم و کمال آنست باشد زیرا هر نفس کمال و صورت هر فلکی می‌باشد که جوهر مفارق نیست و گرنه عقل می‌باشد.

و نفوس فلکی افعال آن‌ها در اجسام دیگری به واسطه اجسام فلکی و به مشارکت آن‌ها صادر می‌شود،

و پیش از آن بیان کردیم که جسم از حیث آن که جسم است مبدأ جسمی نیست و نه واسطه بین نفسی و نفس دیگر خواهد بود،

و اگر نفسی مبدأ برای نفسی به غیر واسطه جسم باشد، بدون جسم مقوم خواهد بود و نفس فلکی چنین نیست، پس نفسی و جسمی را ایجاد نمی‌کند.

و نفس متقدم بر جسم در مرتبه و کمال می‌باشد. پس معین گردید که افلاك مبادی غیر جرمانی می‌باشند و صور اجرام نیستند و تماماً مشترك در مبدأ واحدی هستند که آنرا معلول اول و عقل مجرد می‌نامیم.

و هر فلکی به مبدأ خاصی مختص خواهد بود و عقلی از عقلی به وجود می‌آید تا آن که افلاك به اجرام و نفوس و عقول خود متکون گردد تا منتهی به فلك آخر شود تا آنجا که ممکن شود جوهر عقلی از آن حادث شود که منقسم و متکثر به عدد می‌باشد به نحو تکثر اسباب.

پس هر عقلی در مرتبه خود اعلی از دیگری می‌باشد و آن به واسطه آن که تعقل اولی را می‌نماید از او وجود عقل دیگری واجب می‌شود و به واسطه آن که ذات خود را تعقل می‌نماید مستلزم فلکی می‌باشد.

اما وجود جرم فلك از حیث آن که تعقل ذات خود - که ممکن بالذات است - می‌نماید و اما وجود نفس فلك از حیث آن که تعقل خود - که واجب به غیر است - می‌نماید.

و جرم را به توسط نفوس فلکی باقی می‌گذارد، زیرا هر صورتی علت آنست که ماده آن بالفعل موجود شود و ماده مقوم بالذات نمی‌باشد چنانچه امکان دارای وجود ذاتی نیست. هرگاه کرات سماوی به حد عدد خود رسد، پس از آن وجود عناصر لازم می‌آید و از آنجا که اجسام عنصری فاسد می‌باشند لازم است که مبادی آن متغیر باشد، پس آنچه عقل

محض است سبب وجود آنها نمی باشد؛ و از آنجا که اورا ماده مشترک واحد و صور مختلفه ایست اختلاف صور آنها اختلافی در احوال افلاک و اتفاق ماده آنها اتفاقی پدید می آورد در احوال افلاک.

پس اتفاق افلاک در ماده مقتضی حرکت مستدیره می باشد. پس مقتضی نوع واحد حرکت و وجود ماده است و چون مختلف در انواع حرکات هستند مقتضی آن تهیو ماده برای صور مختلف می باشد و عقول مفارقه و اخیری آنها که پس از آن عالم ما می باشد، از او به مشارکت حرکات سماوی رسم و صور عالم اسفل در نتیجه انفعالات پدید می آید و افاضه می گردد چنانچه در این عقل رسم صور از جهت وجود دارد؛ پس از آن به مشارکت اجرام سماوی افاضه به مخصصات خود می گردد.

پس هرگاه تأثیری از طرف سماویات بدون واسطه جرمی عنصری و یا به واسطه آن و یا به واسطه آن که موجب استعداد خاص پس از استعداد عمومی که در جوهر اوست می گردد موجب افاضه صورت خاصی می گردد و در ماده مرتسم می شود.

خود واضح است که واحد مخصص واحد به امر واحدی نمی گردد مگر آن که در اینجا مخصصات مختلفی وجود داشته باشد و آنها معدات ماده می باشند.

و معد آن چیز است که بوسیله او در مستعد امری ایجاد می شود که به واسطه آن مناسبی وی با امری اولی از مناسبت با دیگری می باشد.

و این معدات مرجح وجود آنچه اولی از ناحیه بخشنندگان صورت است می باشد هرگاه ماده بر تهیو اول می بود نسبت به آن با ضدین مشابه می بود و واجب نمی بود که مختص به صورتی دون صورتی باشد.

بهتر چنانست که گفته شود که ماده که به شرکت حادث می گردد، از اجرام سماوی اضافه می گردد یا از چهار جرم و یا از عده ای که منحصر در چهار است و یا از يك جرم که آنرا نسب مختلفه ایست که باعث انقسام به چهار می شود و از آنها عناصر چهارگانه حاصل می شود و منقسم به خفت و ثقل می گردد.

آنچه خفیف مطلق است، میل آن به بالا است،

و آنچه ثقیل مطلق است میل آن به پایین است،

و آنچه خفیف و ثقیل است، متوسط بین آن دو می باشد.

اما وجود مرکبات از عناصر پس از آن به توسط حرکات سماوی می باشد که اقسام و

توابع آن را پس از این ذکر می کنیم.

اما وجود نفسهای انسانی که با حدوث ابدان حادث می گردد و فاسد نمی شود با

وحدت نوع بسیار است.

و معلول اول واحد بالذات دارای معانی بسیار می باشد که از آنها عقول و نفوس

صادر می گردد و جایز نیست که این معانی متکثر و متنوع و حقیقت باشد تا آن که از

آن کثرت متفی النوعی به وجود آید زیرا مستلزم آنست که در آن ماده ای باشد که در آن صور

متخالف و متکثر شرکت داشته باشد بلکه این معانی مختلف به حقایق می باشند که هر کدام

دارای مقتضای علیحده خواهند بود به جز آنچه دیگری اقتضای آنرا می نماید و لوازم آنها مختلف می باشند.

پس نفوس ارضی از معلول اول به توسط يك علت و یا علل واسطایی از مزاجها و مواد مختلف به وجود می آید که آن منتهای ابداع است.

گفتگو در حرکات و اسباب و لوازم آنها

باید دانست که حرکت مربوط به طبیعت جسم نیست و هر حرکت طبیعی به مقتضای حالت مفارقی به جز از طبیعت انجام می گیرد زیرا اگر چیزی از حرکات به مقتضای طبیعت جسم باشد، چیزی از اسباب حرکات به ابقای طبیعت باطل الذات نخواهد بود بلکه طبیعت آن حرکت را به واسطه وجود امری غیرطبیعی اقتضا دارد چه آن امر در کیفیت و یا کمیت و یا در مکان و یا در وضع و یا هر مقوله دیگری وجود داشته باشد.

و علت در تجدد حرکت پس از حرکتی تجدد حال غیرطبیعی و دوری از غایت می باشد بنابراین حرکت مستدیر طبیعی نمی باشد و گر نه لازم می آید که ساکن شود زیرا حرکت غیرطبیعی به طبیعی رسیده است و جایز نیست که قاصد این حالت غیرطبیعی باشد زیرا طبیعت فعلی را به اراده و اختیار انجام نمی دهد بلکه از روی تسخیر و جبر می باشد.

و اگر طبیعت چیزی را به طور استداره حرکت دهد ناچار از جهت مکان غیرطبیعی و یا وضع غیرطبیعی می باشد و فرار طبیعی می باشد و فرار طبیعی از چیزی محالست که قصد طبیعی بدان داشته باشد و حرکت مستدیر از امری فرار نکند مگر آن که دوباره بدو بازگشت نماید؛ بناچار این طبیعی نیست ولی ممکن است طبیعی باشد و حرکت آن به واسطه میل وی بوده باشد.

حرکت امری متجدد در سبب بوده و هر قسمتی از آن مختص به سببی می باشد و دارای ثبات نیست و البته نمی تواند از جهت امر ثابتی باشد، و هرگاه چنین باشد به ناچار می بایست قسمتی از تبدل حال بر او طاری گردد.

و ثابت از جهت آن که ثابت است جز ثابت از او صادر نگردد و اراده عقلی واحد مستلزم حرکتی نخواهد بود زیرا مجرد از جمیع اقسام تغیر می باشد و قوه عقلی همواره به معقولات آن محصور است و در آن انتقال از معقولاتی فرض نمی شود مگر آن که با تخیل و حس شریک باشد.

به ناچار می بایست حرکت دارای مبدأ قریبی باشد و مبدأ حرکت مستدیر فلک، نفس فلکی است که تصورات و ارادات آن متجدد می گردد و آن کمال جسم فلک و صورت آنست. و هرگاه به تمام جهات قائم به نفس می بود، باید عقل محض باشد که متغیر و متبدل نمی شود و مختلط به قوه نمی گردد بلکه نسبت آن به فلک نسبت نفس حیوانی به ما می باشد جز این که او می تواند به وجهی تعقل مشوب به ماده کند و خلاصه اوهام و یا شبه اوهام آن

صادقست و تخیلات آن حقیقت است مانند عقل علمی که در ماست که محرك اول غیر مادی است و تحرك آن از قوه غیرمتناهی می باشد.

و قوه نفس متناهی است لکن از آن راه که تصور حق می نماید و نور او به او می تابد دارای قوه غیر متناهی می شود و حرکات مستدیر آن نیز غیر متناهی است و از آنجا که در جواهر اجرام سماوی امری بالقوه در کم و کیف آن باقی نماند و صورت آن در ماده آن ترکیب یافت به طوری که قابل تحلیل نبود و لکن در وضع و این آن باقی ماند زیرا هیچ جزئی از اجزای فلك اولی به آن نیست که ملاقی آن با جزء آن از جزء دیگر باشد. پس اگر در جزئی حرکت بالفعل باشد در جزء دیگر بالقوه خواهد بود و تشبه به خیر اقصی باعث بقاء برکمال اکمل می باشد.

و از آنجا که این معنی برای جرم سماوی به عدد ممکن نبود، بالتبع و تعاقب محفوظ مانده و حرکت حافظ این کمال می باشد و مبدأ آن شوق به تشبه به خیر اقصی در بقاء کمال می باشد.

و مبدأ شوق آن چیز است که تعقل آن کند.

پس نفس شوق به تشبه حق از حیث آن که بالفعل است از آن حرکت فلکی به نحو صدور شیء از تصویری که موجب اوست صادر می گردد هر چند بالذات غیر مقصود به قصد اول باشد، زیرا این معنی تصور امر بالفعل است پس از آن طلب آنچه بالفعل است حادث می گردد و به طور شخصی و فردی ممکن نیست ناچار می بایست بر سبیل تعاقب باشد و این تصور مستتبع تصورات جزئی دیگری بر سبیل انبعاث می گردد که به نحو مقتضی اولی نمی باشد و این تصورات را حرکاتی که در اوضاع حاصل می شود تابع می گردد، گویی آن معنی عبادت ملکی یا فلکی می باشد.

شرط حرکت ارادی آن نیست که مقصود بالذات باشد بلکه هنگامی که قوه شوقیه به جانب وی اشتیاق پیدا می کند، از آن تأثیری پدید می آید که محرك اعضا می گردد و هنگامی که متحرك می گردد به نحو است که او را متوصل به غرض می نماید و هنگامی به نحو دیگری است که مشابه آن می باشد.

وقتی که التذاد به تعقل مبدأ اول و آن چه از او ادراك می شود بر نحو عقلی و نفسانی رسید، آن را از هر کاری جز او متصرف می سازد و از او امری که ادون از آنست، متبعث می گردد که عبارت از شوق با شبه او به قدر امکان می باشد.

و پیش از این معلوم گشت که فلك متحرك بالطبع و متحرك بالنفس و متحرك به قوه عقلیه غیرمتناهی می باشد و هر حرکتی از دیگری ممتاز است؛ و نیز معلوم گشت که محرك اولی برای مجموع سماوات یکی است و برای هر کره ای از کرات آسمانی محرکی است قریب که مختص به او می باشد و دارای معشوق مختص به اوست و اول مفارقات خاصه محرك کرة اولی است، و او به قول کسانی که پیش از بطلمیوس بوده اند کرة ثوابت است و بنا به قول بطلمیوس کرة خاصه محیط به آن که دارای کوکبی نیست می باشد.

و پس از آن محرك کره ای که پس از اولی می باشد و برای هر کدام مبدأ خاصی است

و همه دارای مبدئی می باشند، از این جهت افلاك در دوام حرکت و استداره شريك هستند. و شاید که هیچکدام برای کاینات سافله باشد و نه به قصد حرکت و نه به قصد جهت و نه به تقدیر سرعت و تطویل و نه قصد فعل علت، زیرا هر قصدی جایز است انقاص از مقصود در وجود بوده باشد زیرا آنچه برای خاطر او است چیز دیگری و آن اتم وجوداً از دیگری است. و جایز نیست که وجود اکمل از آمر اخس استفاده شود و جایز نیست البته به سویی معلولی قصد صادقی باشد مگر آن که قصد معطی و موجد آنچه اکمل است باشد و به واجب چیزی که قصد مقدمه او باشد قصد می شود و معطی وجود او امر دیگری باشد: و هر قصد غیر عبثی مفید کمالیست برای قاصد که هرگاه قاصد آن کمال نبود آن وجود نداشت.

و محالست که معلولی که وجود آن به علت مستکمل است برای حالت کمالی را موجد باشد که آن را واجد نبوده است. پس عالی امری را برای سافل اراده نکند و می بایست برای اعلی باشد که تشبه به مبدأ اول است به قدر امکان. و جایز نیست که غرض تشبه به جسمی از اجسام سماوی باشد هر چند تشبه سافل به عالی باشد زیرا اگر چنین باشد به ناچار حرکت از نوع حرکت این جسم بوده و مخالف آن نخواهد بود.

و جایز نیست که غرض چیزی باشد که به وسیله حرکت متوصل گردد بلکه هر امری غیر جواهر افلاك از مواد و انفس می باشد و برای هر کدام از افلاك شوقی است که شبیه به جوهر عقلی مفارقی است که مختص به آنست.

و حرکات و احوال مختلف می گردد و هر چند بر ماکینیت و کمیت آن مجهول است دو علت اولی معشوق جمیع به اشتراك می باشد و معنی قول قدما همین است که گویند برای هر محرکی معشوقی است و برای هر کمره محرکی است که مخصوص آنست و آنرا معشوق مخصوصی است.

بنابراین برای هر فلکی نفس محرکی است که تعقل خیر می کند و او را به سبب جسم تخیلی است که عبارت از تصور جزئیات و اراده آنست و آن مستلزم حرکات مادون به قصد اول می گردد تا آن که منتهی به حرکت فلکی شود که متصل به ما است و مدبر آن عقل فعال می باشد.

و حرکات سماوی مستلزم حرکت عناصر بر مثال تناسب حرکات افلاك می باشد و این حرکات مواد عناصر را قابل و همیا برای قبول فیض از عقل فعال می نماید و به آنها بر حسب استعداد خود صوری می بخشد و از اینجا اسباب حرکات معلوم گردید و پس از این باقی آنرا در طبیعات خواهید دانست.

مسئله نهم: در عنایت ازلی و بیان دخول شر در قضای الهی:

عنایت بودن مبدأ اول است عالم بالذات به آنچه در عالم وجود است از نظام خیر بوجه ابلغ در امکان و آن تعقل مفید نظامی و خیری بوجه ابلغ است که فیض از آن به وجه اتم به ادون فیضان می کند.

و خیر داخل در قضای الهی بالذات می‌گردد ولی شر بالعرض می‌باشد و آن بروجوهی است که بر نقص مانند جهل و ضعف و بدی خلقت اطلاق می‌گردد و نیز شر بر درد و غم گفته می‌شود و نیز شر بر شرک و ظلم و زنا اطلاق می‌گردد. خلاصه شر بالذات عدم است نه هر عدمی بلکه عدم مقتضای طبع شیء از کمالات ثابته برای نوع و طبیعت می‌باشد. و شر بالعرض عدم و حایس کمال از مستحق آنست. و شر بالذات امر حاصلی نیست مگر آن‌که مخبر عنه از لفظش واقع شود و اگر برای آن حصولی باشد، هر آینه شرعام است. و این شر مقابل آن وجود به کمال اقصی و فعلیت می‌باشد و در آن قوه نیست و شر عارض بر او نمی‌گردد.

اما شر به عرض دارای نحوه‌ای از وجود می‌باشد و ملحق به آنچه در طبع آن امر بالقوه ایست می‌گردد و این به جهت ماده می‌باشد. پس او را به واسطه امری که فی نفسه عارض او می‌شود، ملحق می‌گردد و اول وجود او هیأتی از هیأت که مانع استعداد خاص برای کمالی که متوجه به او شده است می‌گردد و او را مزاجی پست تر که بیشتر عصیان از قبول تخصیص و تشکیل و تقویم دارد می‌بخشد و خلقت او را زشت می‌سازد نه از جهت فاعلیت فاعل بلکه از جهت عدم قبول منفعل و یا به واسطه امری طاری می‌باشد و یکی از این دو یا مانع مکمل است و یا مضاد و محوکننده کمال است که مثال اول وجود ابرهای بسیار و تراکم آنها و سایه کوههای مرتفع که مانع از تابش خورشید به میوه‌ها می‌باشد و مثال دوم حس سرما برای نباتاتی که به کمال رسیده است تا آن‌که استعداد مخصوص آن فاسد گردد. به افعال مذموم شر اطلاق می‌گردد مانند ظلم و ریا و به مبادی آن نیز اطلاق می‌شود مانند حقد و حسد؛ و به دردها و غمها نیز شر گفته می‌شود؛ و به نقصان هر چیزی از کمالش شر اطلاق می‌شود.

و ضابط کلی برای شر یا عدم وجود است و یا عدم کمال آن و هرگاه اموری موجود فرض شود، یاخیر علی‌الاطلاق است و یا شر علی‌الاطلاق است.

و یاخیر است از وجهی و شر است از وجهی و این قسم یا اینست که خیر و شر در آن مساوی است و یا شر بیشتر است و یاخیر بیشتر.

و خیر محض موجود است ولی شر محض و شر بسیار و شر مساوی باخیر وجود ندارد. باقی می‌ماند آنچه خیر او اکثر است هر چند شری در آن وجود داشته باشد. پس لازم است موجود گردد تا آن‌که خیر کثیر آن فوت نگردد.

و نیز هرگاه آنچه دارای خیر کثیر است وجود پیدا نکند، اسباب مکنون او هم وجود پیدا نمی‌کند و موجب اختلال نظام در عالم می‌گردد.

و نیز به جهت آن‌که در بسیاری از وجودات حصول شر و شر به طور تبعی است و منظور اصلی وجود خیر است، از این جهت وجود آن مانعی ندارد مانند آتش که برای مصالح فراوانی بدو وجود آمده است که بانبودن آن در بسیاری از امور وقفه حاصل می‌گردد ولی احیاناً موجب ضرری بدفقیر می‌گردد و مثلاً از باب اتفاق، جامه او را می‌سوزاند ولی از آنجا که منظور اساسی فواید آن است و این ضرر از باب اتفاق و تبعی است و برای محفوظ بودن

از این ضرر و سائلی موجود است، از این جهت نمی‌توان به واسطه آن ضرر تبعی از منافع اصلی آن صرف نظر نمود. و صدور آن از خداوند چون شر آن تبعی است مانعی ندارد.

پس صدور خیرات از خداوند اصلی است و صدور شرور تبعی می‌باشد و آن زیبایی ندارد و حاصل آنست که عموم قوای فعاله و منفعله ارضی و سماوی برای نظام عمومی است و محال است به هیچوجه مستتبع شری نگردد و به ناچار کفر و عقاید پست وجود پیدا می‌کند و صور قبیحه نیز به وجود می‌آید و گرنه نظام عمومی مرتب نمی‌شود و گفته شده است که اینها برای بهشت خلق شده و آنها برای جهنم و باکی نیست.

مسئله دهم: در معاد و پیدا کردن سعادت‌های دائمی روانها و اشاره به نبوت و چگونگی وحی و الهام:

پیش از وارد شدن در این بحث‌ها سه اصل را مقدم داریم:

اصل اول: این که هر قوه نفسانی را لذت و خیری است مخصوص به آن و آزار و شری است ویژه آن و هر چند دریا بنده در ادراک شدیدتر و در ذات برتر بود و دریافت شده در هستی کاملتر و در ذات شریفتر و ثبات و دوامش بیشتر بود، به همان تناسب لذت رساتر و بیشتر باشد.

اصل دوم: گاهی اتفاق می‌افتد که بیرون رفتن از قوه به سوی فعل در برخی کمالات بدین گونه است که لذت بردن چیزی معلوم است ولی چگونگی آن معلوم نشده و شعور بدان حاصل نگردیده است؛ پس اشتیاق و فراغت به سوی آن پیدا نکرده است. در این صورت حال دریا بنده همچون حال مردم کر و کور است که به ملایمت لحن‌ها و ملاحظت نیکو رویان یقین دارند بدون این که شعور و تصور و ادراک کرده باشند.

اصل سوم: گاهی کمال و چیز ملایم قوه مدرکه را میسر است ولی مانع دارد یا چیزی نفس را به خود مشغول ساخته از این ملایم و کمال خویش روگردان است و ضد آن را می‌گزیند، یا قوه‌ای به سبب ضد کمال خویش، کمال را در نمی‌یابد، همچو بیمار و ممرور (چه بیمار در حال مرض از غذاهای خوب به واسطه بیماری لذت نمی‌برد و از آن بی‌میل است).

پس هرگاه عائق و مانع بر طرف شد، به مقتضای طبیعت و نهاد خویش عودت کند و شهوت و میلش صادق و طبیعتش مایل گردد و از دریافتن کمال و ملایمش کاملاً لذت برد.

پس از تمهید این اصول گوئیم:

کمال و ویژه نفس ناطقه اینست که جهانی عقلی گردد، صورت ماده و نظام معقول و نظام در همه و خیری که از بخشندگی صورتها بر همه فائض می‌شود، در وی نقش بندد در حالتی که این خیر از مبدأ آغاز شده به گوهرهای شریف روحانی مطلق و سپس به روحانی‌هایی که به نحوی وابستگی به تن‌ها دارند، پس از آن به ماهیت‌ها و قوه‌های اجسام علوی عبور نموده است، (این امور می‌باید در نفس ناطقه نقش بندد) تا نفس مردمی خود هیأت هستی را به تمام فرا گرفته جهانی عقلی گردد موازی با همه عالم موجود؛ و حسن مطلق خوبی و بهاء حق را مشاهده نماید، با وی متحد گردد و مثالش پذیرد و به سلکش در آید و به وی بازگشت کند.

پس کمالات دیگر درهستی و دوام و لذت و سعادت با این کمال قیاس نمی‌شود بلکه این لذت از لذت‌های هستی و از کمالات جسمانی بالاتر است و میان این دو قسم در شرف و کمال مناسبتی نیست.

این سعادت برای انسان تمام نمی‌شود مگر با اصلاح جزء عملی نفس و تهذیب اخلاق. و خالق ملکه‌ایست که به سبب آن افعال مخصوص بی‌رویه به آسانی صادر می‌شود، و این معنی با بکار بردن توسط میان دو خلق متضاد پدید می‌گردد نه به این که تنها فعل متوسط را به جای آورد بلکه به این که ملکه توسط حاصل شود.

پس در قوه حیوانی هیأت اذعانی و در قوه ناطقه هیأت استعلا به وجود آید. و معلوم است که ملکه افراط و تفریط از مقتضیات قوه حیوانی است.

پس هرگاه قوه حیوانی چیره شد در نفس هیأت اذعانی پدید آید و از شأن آن اینست که علاقه روان را با تن استوار سازد و آنرا بدان مشغول کند.

اما ملکه توسط از مقتضیات نفس ناطقه است و هرگاه توانا شد، علاقه نفس از تن گسیخته شود و از سعادت کبری برخوردار گردد. و نفوس را در اکتساب دو قوه علمی و عملی و در کوتاهی کردن از اکتساب، مراتب چندی است.

سپس نفوس را در اکتساب دو قوه علمی و عملی و کوتاهی کردن در این اکتساب مراتبی است، پس سزاوار است که حاصل شود نزد نفس انسان برخی معقولات و تخلق به خوبیهای نیکو تا از حد شقاوت ابدی بگذرد تا معلوم شود که چه تصویری و خوئی موجب شقاوت همیشگی است و چه تصور و خلقی سبب شقاوت موقتی؛ گوید ممکن نیست جز به تقریب به آن تصریح نمایم، و کاش از این گفتار ساکت مانده بود که گفته شده است:

فدع عنك الكتابة لست منها و او سودت وجهك بالمداد^۱

گوید گمان می‌کنم این مطلب را به این که نفس انسانی مبادی مفارقه را از روی حقیقت تصور کند و برسبیل یقین هستی آنها را به برهان تصدیق نماید، تا به علت‌های غایی اموری که در حرکات کلی واقعند نه حرکات جزئی که بی‌پایان است معرفت پیدا کند و هیأت کل و نسبت‌های اجزاء کل بعضی به بعضی، و هم نظامی که از مبدأ آغاز گردیده و به اقصای موجوداتی که در ترتیب وجود واقعند، ختم می‌شود، برای او واضح است و عنایت و چگونگی آنرا تصور کند و به حقیقت مطلب برسد که ذاتی که بر همه پیشی دارد چه نحوی از وجود وحدت و یزده وی است، و این که به چه نحو بدو معرفت پیدا شود که به هیچ وجه کثرت و تغییری بدو راه نیابد؛ ترتیب نسبت موجودات به وی چگونه است، هر چند بر بصیرت و تعقل خویش یفزاید، استعداد وی برای دریافتن سعادت افزوده شود.

و گویا انسان از این جهان و علائق آن پاک نمی‌شود مگر آن که با آن عالم علاقه محکم سازد و شوق و عشق وی بدانچه در آنجاست از نگرستن بدانچه پشت سرش می‌باشد، باز دارد.

پس نفوس و قوه‌های ساده‌ای که این شوق را کسب ننموده و این تصورات را

(۱) یعنی از کتابت بگذرد که اهل آن نیستی هر چند روی خود را با مرکب سیاه کنی.

نیندوخته‌اند، اگر بر همان حال سادگی باقی مانند یا در آنها هیأت‌های درست اقناعی و ملکات و خوی نیک پایدار شود، به همان اندازه‌ای که کسب کرده‌اند، سعادتمند شوند. اما اگر ضد این امر باشد و یا اوائل ملکه علمی را اندوخته و شوقی که تابع رأی کسب شده است به سوی کمال حالشان پیدا کرده ولی عایق و مانعی که با کمال آن ضدیت داشته از رسیدن بدان کمال بازدارد، این قبیل مردم به شقاوت ابدی گرفتار باشند.

پس این قبیل مردم یا برای به دست آوردن کمال انسانی از سعی و کوشش باز ننشسته‌اند و یا معاندانند و برای رأیهای تباه که برخلاف حقیقت است، نغصب به خرج می‌دهند. و منکرین حقیقت حالشان بدتر از دسته نخستین است، و نفوس ابلهان از زیرکان خوش ظاهر به نجات نزدیک‌ترند ولی نفوس هرگاه از تن جدا شوند و از اعتقاد در امر عاقبت از قبیل آن چه به عامه خطاب می‌شود در آنها نقش بسته معینی که آنان را به بالا کشد. ندارند؛ نه کمال که از آن سعادت برخوردار شوند و نه عدم کمالی که به شقاوت مذکور گرفتار آیند، بلکه همه هیأت‌های نفسانی‌شان به جانب اسفل متوجه و به سوی اجسام منجذب، پس آنان را از تخیل چاره نباشد و تخیل از جسم ناگزیر است.

گوید: پس لابد باید اجرامی سماوی باشند که قوه متخیله این جماعت بدان قائم بود. پس مشاهده کنند آنچه بدیشان گفته شده است از احوال بعث و قبر و خیرات اخروی. و نفوس ردیه نیز عقابی که برایشان در دنیا تصویر شده است، ببینند و مشاهده نمایند و سختی و دشواری آن را تحمل کنند، چه صورت‌های خیالی دست کمی از صور حسی ندارند بلکه تأثیر آنها از اینها افزون است، چنانکه در خواب مشاهده می‌شود. این است سعادت و شقاوت نسبت به نفوس پست، اما نفوس مقدسه، پس آنها از این قبیل احوال دور هستند و به کمال ذاتی خویش می‌پیوندند و در لذت حقیقی فرو می‌روند. و اگر اثر اعتقادی و خلقی در او باقی باشد که از آن آزاری می‌کشند و باز می‌مانند تا آن که از آثار آن پاک شوند، تا آن خوی یا عقیده تباه شود.

گوید: از درجاتی که یاد کردیم، بالاترین درجه برای کسی است که او را مقام نبوت است، چه، نفس مردمی را سه خصلت است که آنها را در طبیعیات ذکر می‌کنیم. به وسیله آن قوه‌ها کلام خدا را می‌شنود و ملائکه مقربین را می‌بیند، در حالتی که به صورتی درآمده‌اند که آنان را می‌بیند.

همچنان که کائنات آغاز شده الاشراف فالاشرف تا در صعود به عقل نخستین رسیده و در انحطاط فرود آمده تا به ماده‌ای که از همه اخس است رسیده، همچنین نفوس از اخس شروع گردیده تا به نفس ناطقه رسیده و باز هم ترقی نموده تا به درجه نبوت رسیده است.

اثبات نبوت:

معلوم است که نوع مردم به گرد آمدن و همدست شدن با همدیگر در ضروریات حوائج خود نیازمندند و به دیگری از نوع خویش کفایت می‌شوند، چنین است حال آن دیگر به

همین فرد از نوع خویش. و این شرکت بی نشان تمام نمی شود مگر به معامله و معارضه که فیما بین جاری باشد تا فارغ سازد هریکشان رفیق خود را از مهمی که اگر هریک می خواست به دست خود کارهای آنرا انجام دهد، لازم می آمد که بر یک نفر کارهای گوناگون بسیار گرد آمده باشد.

و در معامله از سنت و عدل گریزی نیست و چاره ای نیست از وجود کسی که واضع سنت و عدل باشد، و لابد باید کسی باشد که مردم را مخاطب قرار داده، بر سنت الزام کند و به ناچار می باید که از مردم باشد. و روا نیست که مردم به آراء خود واگذار شوند تا اختلاف پدید آید و هریک منافع خود را عدل ندارد و آنچه برزبان وی است یدادگری بدانند. پس نیازمندی به این شخص در بقای نوع انسان از حاجت به رویدن مو بر پلک چشم و ابروها به درجات بیشتر است. و روا نیست که عنایت ازلی امثال این منافع را اقتضا کند و این گونه امور را که اهم است. به اهمال واگذارد؛ و نه این که مبدأ اول و ملائکه مقربین آن منافع را بدانند و از منافع وجود چنین شخصی در بنی نوع انسان بی خبر باشند. و هم جایز نیست چیزی که در نظام امر ممکن الوجود ضروری الحصول بدانند موجود نگردد بلکه چگونه روا باشد که چنین چیزی به وجود نیاید در صورتی که آن چیز که متعلق به وجود او و مبتنی بر وجود اوست موجود باشد.

پس چاره نیست از وجود پیغمبری و او انسانست که از سایر مردم ممتاز است به داشتن آیاتی که بر بودن او از جانب خدا دلالت داشته باشد که مردم را به توحید دعوت کند و از شرک منع نماید، و برایشان شرایع و احکام سنت گذارد و به مکارم اخلاق ترغیب کند و از بغض و کینه ورزی نسبت به همدیگر نهی کند، و به آخرت و پاداش اخروی مایل سازد. برای سعادت و شقاوت اخروی مثلها بیاورد که اطمینان بخش نفوس مردم باشد.

اما حق، پس بر مردم روشن نمی گردد مگر به اجمال، چه، حق چیزی است که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است. سپس مردم را به تکرار عبادات و امی دارد تا در اثر آن به یاد معبود باشند. و آن چه انسان را به یاد معبود می آورد، یا حرکت است و یا عدم حرکت که منجر به حرکت می شود، حرکات چون نماز و نظایر آن و عدم حرکت چون روزه و امثال آن، چه، اگر این اسباب تذکر در میان نمی بود، آن چه پیغمبر بدان دعوت کرده است، به گذشتن یک قرن فراموش می گردند؛ و این امر در معادشان نیز سودی عظیم در بردارد، چه، سعادت در آخرت به این است که نفس از خواهای بد و ملکات فاسد پاک باشد و بدین سبب هیأت انزعاج از تن، وی را مقرر و ملکه تسلط بر آن حاصل بود، پس از بدن منفعل نگردد و ملکه توجه به سوی حق و اعراض از باطل به دست آورد و استعدادش برای خلاصی یافتن و رسیدن به سعادت پس از جدایی از تن شدید شود.

این اعمال را اگر کسی به جای آورد و اعتقاد هم نداشته باشد به این که فرایض الهی است و با این اعتقاد در هر فعلی لازم افتد که به یاد خدا باشد و از غیر او اعراض کند، هر آینه سزاوار است که وی را از این نعمت ها و فواید اخروی بهره و نصیبی باشد، پس چگونه باشد حال کسی که می داند پیغمبر از جانب خدا و فرستاده اوست و در حکمت الهی فرستادن او

واجب است و این که هر سنتی که وی گذارده از جانب خداوند واجب است و او از سایر مردم به خصایص الهی ممتاز است و اطاعتش بر همه فرض است به سبب آیات و معجزاتی که بر درستی دعوی وی دلالت می کند.

و زود است که شرح این مطلب در طبیعیات بیاید ولی تو به حدس می یابی از آنچه اکنون گذشت که حق تعالی چگونه نظام را در موجودات مرتب ساخته و چگونه هیولی را مسخر و فرمانبردار نفوس گردانیده به ازاله صورتی و اثبات صورتی دیگر.

هر چند مناسب مردمی با نفوس فلکی و عقل فعال بیشتر بود، تأثیر او در هیولی شدیدتر و غریب تر باشد، و بسا نفس برای پیوستن به عقل فعال سخت مستعد و روشن می شود. پس بروی مقداری از علم فائض می شود که رسیدن بدان به اندیشه و قیاس برای همنوع او میسر نباشد.

پس به قوه نخستین در اجرام به قلب کردن و از حالی به حالی دیگر گردانیدن تصرف کند و به قوه ثانی از غیب آگاهی دهد و باوی فرشته سخن گوید. پس اخبار پیغمبران وحی باشد، و آنچه برای اولیاء است الهام بود. و ما اکنون به گفتار در طبیعیات منقول از ابوعلی سینا آغاز می نمایم:

در طبیعیات

ابوعلی سینا گوید: علم طبیعی را موضوعی است که در موضوع و لواحق آن می نگرند مانند سایر علوم. و موضوع این علم اجسام موجودند از آن رو که در تغییر واقع و به اقسام جنبش و آرامش موصوف اند.

اما مبادی این علم از قبیل ترکیب جسمها از ماده و صورت و گفتار در حقیقت این دو نسبت هر يك به دیگری را ما در علم الهی یاد کردیم. و آنچه از این ترکیب، ویژه علم طبیعی می باشد، این است که دانسته شود که اجسام طبیعی برخی اجسامی هستند مرکب از اجسام دیگر که این اجسام دومی یا در صورت یکسان اند چون تخت و یا مختلف اند همچون تن انسان. برخی دیگر اجسامی هستند مفرد و اجسام مرکب را اجزایی است موجود بالفعل و متاهی. و اینها همان مفرداتی هستند که اجسام مرکب از آنها فراهم شده است. اما اجسام مفرد جزء بالفعل ندارند و در قوه آن اجسام است که به پاره های نامتناهی قسمت شوند که هر کدام از آن اجزاء از دیگری کوچکتر بود.

و قسمت پذیرفتن یا به گسستن پیوستگی جسم است و یا به اینست که عرض به قسمتی از جسم اختصاص داشته باشد، و یا به توهم است. و هرگاه هیچ يك از این سه نباشد، جسم را بالفعل جزئی نبود.

گوید: کسی که جسم را بالفعل مرکب از اجزای قسمت ناپذیر دانسته، بطلان سخنش به اینست که بگوییم هر جزئی که آن را به مس مشغول ساخت یا جهتی را فارغ از اشتغال

خود می‌گذارد یا نه. اگر فارغ گذاشت، پس این ممسوس قسمت پذیرفته، و اگر فارغ نگذاشت ممکن نخواهد بود که دیگری غیر از مماس نخستین با آن مماسه کند و حال این که مماسه نموده است. و این خلاف فرض است.

همچنین در جزء موضوع به دو جزء متصل و غیر آن از ترکیب مربعات که از آنها مساوی. الاقطار و اضلاعست و هم از جهت مسامات ظل و شمس دلیل‌هایی است بر این که وجود جزء قسمت ناپذیر البته محال است.

پس از این مقدمه در مسائل این علم سخن گوئیم و آن مسائل را درشش مقاله حصر کنیم:

مقاله اول

در لواحق اجسام طبیعی

مانند جنبش و آرامش و زمان و مکان و خلاء و تناهی و جهات و تماس و التحام و پیوستگی و تعالی:

اما جنبش گفته می‌شود بر تبدیل حالت قاره بر جسم به تدریج بر سبیل اتجاه به سوی چیزی و وصول به آن یا بالقوه است یا به فعلی. پس از این واجب شود که حرکت ناچار مفارق با حال باشد. و واجب باشد که حال مذکور نقص و زیاده پذیر بود و باقی بوده و حال آن یکسان نباشد مانند سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی و درازی و کوتاهی و نزدیکی و دوری و بزرگی حجم و کوچکی آن.

پس هرگاه جسم در مکانی باشد و از آن مکان حرکت کند، در آن جسم کمال و فعل اول پیدا شده باشد که با این کمال توصل جوید به کمال و فعل دوم که آن وصول است. پس جسم در مکان نخستین بالفعل حاصل است و در مکان دوم بقوه.

پس جنبش، کمال نخستین باشد برای آنچه به قوه است از آن رو که به قوه است و وجودش نباشد مگر در زمان میان قوه محض و فعل محض، و حرکت از چیزهایی که به حصول قار کامل به فعل حاصل کرده نباشد.

و ظاهر شد که حرکت در چیزی است که کم و بیش پذیرد؛ و هیچ چیز از جوهرها کم و بیش پذیر نیست. پس هیچ حرکتی در جوهر نباشد و کون و فساد جوهر به حرکت نیست بلکه امری دفعی است.

اما کمیت: چون نقص و زیاده پذیر است، شایسته است که در آن حرکت باشد، همچون نمو و ذبول و تداخل و تکاثف.

و اما کیف: آنچه از آن اشتداد و کم و بیشی پذیر است همچو سفید شدن و سیاه شدن، در آن حرکت یافت می‌شود.

اما مضاف: آن همیشه عارض مقوله دیگر است و هرگاه حرکتی بدان اضافه شد، این حرکت در حقیقت حرکت در آن مقوله است (نه در مضاف)، اما این وجود حرکت در آن پیدا است. و آن را انتقال است.

و اما متی: وجود آن برای جسم به توسط حرکت است، پس چگونه در خود او حرکت باشد و اگر چنین می‌بود، هر آینه متی را متی می‌بود.

اما وضع: در آن حرکت واقع می‌شود، بخصوص بعقیده ما چون حرکت جسم مستدیر

به دور خود، چه، اگر مکان مطیف به او معدوم فرض شود، هر آینه جنبش او ممنوع نخواهد بود، و این فرض در حرکت مکانی ممنوع است. مثال این دو موجودات جرم اقصی است که ورای او جسمی نیست، و وضع نقص و اشتداد می پذیرد مانند ایستادن و یا به رو افتادن.

اما ملك: تبدل حال در آن ابتدا در این است و حرکت در خود آن عرضی است. و اما ان یفعل: تبدل حال در آن به قوه فاعل یا عزیمت آن یا آلت آنست. پس حرکت آن اولاً در قوت یا عزیمت یا آلت فاعل بوده و در فعل به عرض واقع شده است. بعلاوه حرکت اگر خروج از حیاتی است پس از حیاتی، دارای قرار و ثبات می باشد و هیچ فعلی قار نیست.

پس حرکت بذاته در کم و کیف و این و وضع و آن بودن شیء است به حیثیتی که جایز نیست برحالتی از این کم و کیف و وضع باشد که پیش از آن بوده و نه برحالتی که بعد خواهد بود.

و سکون عدم این صورت است در چیزی که از شأن آن اینست که حرکت در آن یافت شود. و این عدم را معنی است، و ممکن است تعریف به رسم شود. و فرق است میان عدم دوشاخ در انسان که سلب مطلق است موضوعاً و محمولاً و میان عدم مشی برای انسان، چه، عدم مشی حالتی است مقابل مشی که یافت می شود هنگام ارتفاع علت مشی و او را به نحوی از انحاء وجودی است، و به نحوی او را علتی است و مشی بالعرض، علت این عدم است؛ عدم هم معلول وجود بالعرض می باشد.

پس ازین بدان، هر حرکتی که در جسم یافت شود به سبب علت محرکی پیدا می شود. چه اگر جسم به خودی خود و بدان جهت که جسم است، متحرك شود، پس هر جسمی متحرك خواهد بود. و واجب باشد که متحرك معنایی جز هیولی جسمی و صورت آن باشد. و از دوشی بیرون نباشد یا این معنی در جسم بود یا نه. اگر متحرك مفارق بود، تحريك او را چاره نباشد از معنایی در جسم که جهت تحريك و تغییر را پذیرا باشد.

آن چه به واسطه معنایی که در ذات اوست حرکت می کند، متحرك به اختیار نامند و یا نه چنین است و آنرا متحرك به طبع خوانند.

متحرك به طبع، هنگامی که بر حال طبیعی بود، جایز نباشد که حرکت کند، زیرا چیزی که طبیعت شیء لذاته مقتضی آنست، ممکن نیست از شیء جدا شود مگر این که طبیعت تباه شده باشد.

و هر حرکتی که در جسم متعین گردد، در حال بقای طبیعت مفارقتش جایز است، ولی طبیعت برای بازگشتن به حالت طبیعی خود، مقتضی حرکت است و هرگاه به حالت طبیعی خود عود نمود، موجب حرکت مرفوع شده، حرکت جسم ممنوع می گردد. پس مقدار حرکت مطابق با مقدار دوری از حالت طبیعی می باشد. و این حرکت اگر در مکان باشد، سزاوار است که مستقیم بود، چه، حرکت نباشد مگر به سبب میل طبیعی و میل طبیعی همیشه به نزدیکترین مسافت باشد. و هر چه به اقرب مسافت بود، برخطی مستقیم باشد.

پس حرکت مکانی مستدیر طبیعی نیست و همچنین حرکت وضعی، زیرا هر حرکت

طبیعی فراری از حالتی غیر طبیعی است و چیزی که جسم به سبب فرار از آن مفارقت کرده، جایز نیست که به قصد بدان بازگردد، چه، طبیعت را اختیاری نیست و معاودت متحقق می شود پس معاودت غیر طبیعی است، پس از روی اختیار و اراده است.

اگر مبدأ این حرکت، قسر می بود، به ناچار به طبع یا به اختیار بازگشت می نمود. و اما خود حرکات شدت و ضعف بدانها راه پیدا می کند و بالتجربه سریع و بطیء می گردد ولی نه به سبب تخلخل سکانات.

و حرکت بسا باشد به جنس یکی بود، هرگاه در يك مقوله یا در يك جنس از اجناسی که تحت آن مقوله اند واقع شود.

و گاهی به نوع یکی باشد و آن وقتی است که دارای جهتی مفروض باشد از يك جهت به يك جهت که در يك نوع و در زمان مساوی اند مانند سفید کردن آن چه سفید می شود.

و بسا واحد به شخص باشد. و این وقتی است که از يك متحرك به شخص در يك زمان به وجود آید. و وحدت حرکت به وجود اتصال است در آن و حرکاتی که در نوع با هم اتفاق دارند، دارای تضاد نیستند.

اما تضایف حرکات: مراد ما از آن حرکتهایی است که جایز باشد گفته شود بعضی از دیگری سریع تر یا بطیء تر یا مساوی با آن بعض دیگر است،

سریع تر آنست که مسافتی مساوی با آنچه دیگری طی کرده است، در زمان کوتاهتر پیماید. و ضد آن ابطاء است، و مساوی معلوم است. و گاهی تطابق به قوه است و گاه به تخیل. و اما تضاد حرکات: ضدین دو امری هستند که موضوعشان يك چیز باشد و آنها در ذاتی باشند که محال باشد با هم در آن موضوع جمع شوند و میانشان غایت خلاف است. پس تضاد حرکات به سبب تضاد دو متحرك نیست و به زمان و نه از تضاد آنچه حرکت در آن واقع می شود، بلکه تضادشان به سبب تضاد اطراف و جهات است.

بنابراین میان حرکت مستقیمه و حرکت مستدیرۀ مکانی تضادی نیست، چه، این دو با هم در جهات تضاد ندارند، بلکه در حرکت مستدیرۀ به فعل جهتی نیست، چه، آن متصل واحد است و تضاد در حرکتهای مستقیمه متصور است. پس حرکت هابطه (فرود آبنده) با حرکت صاعده (بالا رونده) ضدند؛ و حرکت به سوی راست با حرکت به سوی چپ ضد است.

اما تقابل میان حرکت و سکون: چون تقابل عدم ملکه است و ما بیان کردیم که هر عدمی سکون نیست بلکه سکون عدم حرکت است از شأن آن باشد که بجند و ایسن مختص است به جایی که در آن حرکت روا باشد. و سکون در مکان مقابل با حرکت از همان مکان مقابل است نه با حرکت به سوی آن مکان بلکه این سکون استکمال آن حرکت است.

هرگاه شناختی آنچه یاد کردیم، معرفت زمان آسان شود به این که بگوئیم: هر حرکتی که فرض شود در مسافتی بر مقداری از سرعت و حرکتی دیگر با او بر همان مقدار و با هم آغاز کنند مسافت را با هم می پیمایند. و اگر یکی از آن دو شروع کند و دیگری آغاز ننموده باشد ولی با هم ترك حرکت کنند، پس یکیشان کمتر از دیگری مسافت پیموده باشد. و اگر با او بطیء حرکت آغاز کند و با هم در اخذ و ترك متفق باشند، بطیء کمتر و سریع بیشتر راه را طی

کرده است. و بین اخذ و ترك سریع نخستین امکان پیمودن مسافتی معینه است با سرعتی معین؛ و کمتر ازین مسافت با بطیء معین و بین اخذ و ترك سریع دوم امکان کمتر از آنست به همان سرعت معین این امکان مطابقه کرده است، جزئی از اول را با جزء منقضی مطابقه نموده است. و از شأن این امکان است انقضاء، چه، اگر این حرکات به يك حالت بعینها ثابت شوند، هر آینه متفقات به سرعت هر وقت آغاز و ترك می نمودند، يك مسافت بعینها را قطع می کردند و امکانی کمتر از امکان دیگر نبود تا در این امکان زیاده و نقصان معین یافت شود، پس مقدار مطابق حرکت داشته باشد.

پس این مقدار حرکات با آنها مطابق است و هرچه مطابق حرکات بود، پیوسته است و برسبیل تجدد مقتضی اتصال است و این همان است که زمانش خوانیم و آن به ناچار در ماده ای می باشد و ماده زمان حرکت است، پس آن مقدار حرکت بود.

و هرگاه زمان دو حرکت مختلف در عدم فرض شوند، اینجا دو امکان مختلف بلکه دو مقدار مختلف باشد. و گذشت که امکان و مقدار جز در موضوع تصور نمی شود. پس زمان به حدوث زمانی محدث نبود به حیثیتی که زمانی پیش از او باشد، چه، سخن ما عیناً در همین زمان است. پس حدوث زمان حدوث ابداع است که جز مبدع بر او مقدم نیست و همچنین است چیزی که زمان به آن تعلق دارد، و با آن مطابق است.

پس زمان متصل است و آماده آنست که به توهم قسمت پذیرد. و چنانچه قسمت پذیرد دروهم آنات ماضی و مستقبل منقسم شود. و وجود این دو زمان چون وجود اقسام عدد در عدد است؛ و بودن آن در زمان، مانند وحدت است در عدد. و وجود متحرکات در زمان همچون وجود معدودات در عدد است.

و دهر آنست که به زمان احاطه دارد، و پاره های زمان آنست که از آن به توهم جدا می شود مانند ساعتها و روزها و ماهها و سالها.

اما مکان گفته می شود به چیزی که به جسم احاطه دارد و به چیزی که جسم بر آن اعتمادی کند. معنی اول آنست که طبیعی در آن گفتگو می کند، و آن متمکن را فرا گرفته و نزد حرکت از آن جدا می شود و مساوی آن است و در متمکن نیست. و هر هیولی و صورتی در متمکن است، پس مکان هیولی و صورت نیست. و همچنین مکان غیر از ابعادی است که ادعا می شود که از ماده مجرد و جای جسم متمکن قائم اند، نه با امتناع خلو این ابعاد چنان که قومی معتقدند؛ و نه با جواز خلو آن چنانکه مثبتین خلاء گمان کرده اند.

و در نفی خلاء گوئیم: اگر خلاء تهی فرض شود، پس ناچیز محض نباشد بلکه ذاتی است و کمی است و جوهری است زیرا هر خلائی فرض شود، خلاء دیگر یافت می شود کمتر یا بیشتر از آن، و ذاتا بهره پذیر است و معدوم و لاشیء چنین نیست و خلاء لاشیء نیست. پس آن کم است و هر کمی یا پیوسته است یا گسسته. و کم گسسته بذاته حدمشترك میان اجزاء ندارد و در خلاء حدمشترك فرض می شود. پس اجزای خلاء متصل و در جهات مختلف اند. پس خلاء کم صاحب وضع قابل ابعاد سه گانه مانند جسم که مطابق اوست، می باشد؛ و گویی جسمی تعلیمی است که مفارق ماده است.

پس گوییم خلاء مفروض یا موضوع است برای آن مقدار یا موضوع و مقدار دوجزء خلاء اند. شق اول باطل است، چه اگر مقدار در توهم رفع شود، خلاء تنها بی مقدار بود و فرض شد که صاحب مقدار است و این خلاف فرض است. و اگر بنفسه دارای مقدار باشد. پس خود مقدار است، نه مقدار برای آنچه در آن حلول کرده است.

و اگر خلاء مجموع ماده و مقدار بود، جسم باشد، پس ملاء بود. و نیز خلاء، پیوستن و گسستن می پذیرد و هرچه اتصال و انفصال پذیرد، دارای ماده مشترکه باشد که پذیرای اتصال و انفصال بود چنانکه بیان کردیم. و خلاء ماده ندارد، پس گسستن و پیوستن بر آن روا نبوده و گوییم تمناع میان دو جسم محسوس است و این تمناع از جهت ماده نیست، چه، ماده از آن رو که ماده است، منحا از دیگری نیست. و تنها جسم از جسم دیگر به سبب صورت بعد منحا است. پس طباع بعدها از تداخل ابا دارند و موجب مقاومت یا دوری است.

و نیز: اگر بعدی به بعد دیگر درآید، یا هر دو موجود بمانند یا هر دو ناپود شوند، یا یکی بماند و دیگری معدوم شود. پس اگر هر دو موجود بمانند، دو بعد باهم افزون از یکی باشد، و هرچه بزرگتر و بیشتر باشد، افزون تر و بیشتر است. اگر هر دو معدوم شوند، یا یکی موجود بماند و دیگری معدوم شود، پس مداخله در یکدیگر نباشد.

پس اگر گفته شود جسم در خلاء است، بعدی در بعد باشد و این محال است.

و در مورد نفی لانهایت از جسم گوییم: هر ذات موجود که وضع و ترتیب داشته باشد، متناهی است، چه، اگر نامتناهی بود، از همه طرف نامتناهی باشد، یا از يك طرف. اگر از يك طرف نامتناهی بود، روا بود که از طرف متناهی او پاره ای به وهم جدا شود. پس این مقدار با وجود آن جزء چیزی علیحده بود، منفرداً هم چیزی علیحده. بعد در وهم دو طرف متناهی را باهم تطبیق می کنیم، و از دو صورت خالی نیست: یا باهم امتداد پیدا می کنند به نحوی که امتدادشان مطابق است، پس زائد و ناقص باهم برابر می باشند و این محال است. و یا ناقص امتداد پیدا نمی کند بلکه از دیگری کوتاه تر می آید، پس متناهی باشد و زیادتی نیز متناهی خواهد بود، پس هر دو متناهی باشند، پس همه متناهی است.

اما هرگاه از همه سو نامتناهی باشد، دور نیست مقطعی فرض کنیم که بر آن اجزاء تلاقی کنند و این مقطع طرف و نهایت باشد. و سخن در دو جزء و چند جزء مانند گفتار در فرض اول خواهد بود.

به همین برهان ثابت می شود که عدد مترتب الذات موجود به فعل متناهی است. و این که مالایتناهی به این وجه آن است که هرگاه موجود شود و فرض شود که محتمل زیاده و نقصان است، بر سیل و جوب محال لازم آید.

اما آنچه اجزای آن نامتناهی باشد و معیت نداشته باشند و در ماضی و مستقبل باشند، پس وجودشان یکی پیش از دیگری متمتع نخواهد بود، و بعد از آن نه باهم (که این باز هم محال است). یادارای عددی باشند که نه ترتب در وضع داشته باشد و نه در طبع، پس از وجود اجزاء باهم مانعی نباشد، چه، چیزی که در وضع یا طبع ترتیب ندارد، هرگز انطباق نپذیرد و چیزی که در او هیچ يك موجود نیست، از احتمال انطباق ابعد است.

و در پیدا کردن تناهی قوای جسمانی و نفی تناهی از قوای غیر جسمانی گوید: چیزهایی که در آنها وجود نامتناهی بالفعل ممکن است، این امتناع از جمیع وجوه نیست، چه، عدد به نهایت نمی رسد یعنی بالقوه. و همچنین حرکات بالقوه نامتناهی اند ندقوه ای که بفعل رسد بلکه به معنی این که اعداد ممکن است افزایش پذیرد و این افزایش به نهایت نمی رسد. و بدان که قوه به زیاده و نقصان بالاضافه به شدت ظهور فعل یا به عدتی که از آنها پیدا می شود، یا به مدت بقای فعل مختلف می شوند و میان این امور فرق بسیار است زیرا هرچه به نوع شدت بیش باشد، بد نوع مدت کم خواهد بود. و هر قوه ای که جنبش آن شدیدتر، مدت حرکتش کوتاه و عده حرکتش بیشتر بود.

و جایز نیست که قوه ای بر حسب اعتبار شدت نامتناهی بود؛ زیرا احوالی که پیدا می شود و جسم قابل آنها است از دوشی بیرون نیستند، یا زیاده بر آنچه پیدا شده است، می پذیرند؛ پس بنا بر این متاهی و جایز می شود که زیادتی در آخرش باشد؛ و یا قبول زیاده نمی کنند؛ پس این نهایت در شدت باشد، پس قوه ای است جسمانی بهره پذیر و متاهی.

اما گفتار در جهات: معلوم است که اگر خلایق تنها یا ابعاد یا جسم نامتناهی فرض کنیم، وجود جهات مختلف به نوع ممکن نباشد. پس جهات بالا و پایین و پیشرو و پشت سر و طرف راست و طرف چپ نخواهد بود. پس جهات تنها در اجسام متاهی فرض می شود، پس خود آنها متاهی باشند و به همین سبب است که بدانها اشاره می شود.

و ذات جهت دارای اختصاصی است و از جهت دیگر منفرد است. و اگر اجسام کروی باشند، متحد جهات بر سیل محاط و محیط بود، و تضاد در آنها از راه مرکز و محیط. و هرگاه جسم تحدید کننده محیط باشد، برای تحدید طرفین کافی است، چه، احاطه مثبت وجود مرکز است پس غایت دوری از آن و غایت نزدیکی به آن ثابت شود بدون این که به جسمی دیگر حاجت باشد، اما اگر محاط باشد. آن تنها محدّد جهات نتواند بود، چه، جهت قرب به او تحدید می شود ولی جهت بعد از او باید به جسمی دیگر تحدید گردد. چه. خلاء وجود ندارد و این تحدید ناچار به محیط منتهی نشود.

لازم است که اجسام مستقیم الحركه وجود جهات وامکنه و حرکات از آنها مؤخر نباشد، بلکه جهات به حرکات آنها حاصل می شود. پس واجب است جسمی که جهات بالنسبه به آن محدود می شود، مقدم بر آن باشد و یکی از جهات به طبع در غایت قرب به آن باشد و آن جهت فوق است. و مقابل آنست غایت بعد از آن، و آن جهت سفلی است و این دو جهت به طبع اند. سایر جهات در اجسام بدان جهت که جسم اند، واجب نیست، بلکه به آن جهت که حیوانند دارای جهت می باشند. و در حیوانات جهت قدام که حرکت اختیاری به آن جهت است، ممتاز می گردد و جهت یمین که مبدأ قوت است، و فوق یا به قیاس بالای جهان است یا آن که اول حرکت نشو با آنست.

مقابل اینها خلف و یسار و سفلی است. فوق و سفلی، محدوداند به دو طرف بعدی که بهتر است درازا نامیده شود. و یمین و یسار با آن چه بهتر است پهنا خوانده شود، و قدام و خلف به آنچه بهتر است ژرفا نامیده شود.

مقاله دوم

در امور طبیعی و غیر طبیعی اجسام

باید دانست که اجسام به بیض و مرکب منقسم می شوند، و هر جسمی را به ضرورت حیز و مکانیست، در این صورت از دو شق بیرون نیست.

هر چیزی یا طبیعی جسم است یا منافی طبیعت آن. و یا نه طبیعت و نه منافی باطبیعی: و یا آن که بعضی طبیعی جسم اند و برخی منافی طبیعت آن. و باطل است که هر چیزی طبیعی جسم باشد، چه لازم آید که مفارقت هر مکانی خارج از طبع جسم باشد، یا توجه به هر مکانی ملایم طبع آن باشد با آن که چنین نیست، پس خلف است. و نیز باطل است که هر چیزی با طبع جسم منافی باشد. چه از این لازم می آید که جسم به طبع نه آرام گیرد و نه بجنبند. و چگونه ساکن شود یا حرکت کند در صورتی که هر مکانی با طبع آن منافی است.

و هم باطل است که هر مکانی نه طبیعی جسم باشد و نه منافی طبیعت آن. چه، اگر ما جسم را بر حالت خود آن اعتبار کنیم و قواسر و عوارض از آن مرتفع باشد، لابد او را چیزی خاص بود که به آن متحیز گردد، و همین حیز طبیعی آنست. پس جسم از این حیز به کنار نرود مگر به قسر قاسر (غیر طبیعی). پس قسم چهارم که بعض حیزها طبیعی جسم اند و برخی غیر طبیعی، معین میگردد.

همچنین درباره شکل گوئیم: هر جسم را به ضرورت، شکلی باشد؛ چه، حدودش متناهی است و هر شکلی یا طبیعی جسم است یا به قسر قاسر. و هرگاه رفع قواسر را فرض نمایی و جسم را به همان رو که جسم است، اعتبار نمایی؛ و فی نفسه اجزای آن متشابه باشند، پس به ناچار شکلش کروی بود، زیرا فعل طبیعی در يك ماده متشابه است. پس ممکن نیست در يك جزئی زاویه ای ایجاد کند و در جزء دیگر خط مستقیم یا منحنی. پس سزاوار باشد که اجزاء متشابه باشند. پس واجب است شکل کروی گردد.

اما مرکبات بسا به سبب اختلاف اجزای شکلشان غیر کروی باشند. پس اجسام سماوی همه کروی باشند. و هرگاه اجزاء و قوامشان متشابه بود، حیز طبیعی وجهشان یکی باشد، پس دو زمین در وسط دو عالم تصور نمی شود، و نه دو آتش در افق بلکه دو عالم متصور نیست. چه، ثابت شده است که شکل جهان کروی است. پس اگر دو کره فرض کنیم، یکی پهلوی دیگر جز به يك جزء قسمت ناپذیر به هم متصل نشوند و بقیه میان آنها خلأ بود و قبلا استحالة خلأ را بیان کردیم.

اما حرمت: معلوم است هر جسمی که ذاتش بدان جهت عارضه، بلکه از همان جهت

که جسم است، در حیزی اعتبار شود، در این حال یا ساکن است یا متحرك، و مقصود ما از حرکت و سکون طبیعی، همین حرکت و سکون است.

حال گوئیم: اگر جسم بسیط باشد، اجزای او متشابه باشند. و اجزای چیزی که جسم آن را ملاقات میکند، و اجزای مکان آن همچنین است. پس بعضی اجزاء از برخی دیگر به بعض اجزای مکان اولی نباشند؛ پس واجب نبود که حیزی از آنها برای جسم طبیعی بود. و ممتنع نبود که بر غیر این وضع بود، بلکه در طبع جسم است بالقوه که این وضع یا مکان را ترك کند.

و هر جسمی که در طبیعتش میل نبود، از سبب خارج قبول حرکت نکند. پس به ضرورت در طبع جسم، نحوی از حرکت است یا حرکت همه جسم و یا حرکت اجزای آن تا به حرکت اجزاء متحرك در وضع بود. در این صورت صحیح است که هر چه جنبش پذیرد، در او مبدأ میلی وجود دارد، و از دو صورت بیرون نیست:

یا میل به حرکت به طور مستقیم است.

و یا بنحو استداره.

و اجسام آسمانی چنانکه پیش گذشت، حرکت مستقیم نمی پذیرند بلکه به استداره متحرك می باشند. و قیلا استاد حرکات آنها را به مبادیشان بیان نمودیم.

و اما کیف: پس می گوئیم: اولاً اجسام آسمانی موادشان مشترك نیست بلکه به طبع مختلف اند، همچنان که صورتهاشان مختلف است. و ماده هیچک صلاحیت آنکه به ضرورت دیگری مصور شوند، ندارند. اگر این امر ممکن می بود، هر آینه اجسام سماوی قبول حرکت مستقیم می نمودند و این محال است. پس آنها طبیعت خامه هستند و مختلف به نوع می باشند به خلاف طبایع عناصر که ماده آنها مشترك و صورتهاشان مختلف است و این صورتها به:

گرم خشك چون آتش،

گرم تر چون هوا،

سرد تر چون آب، و

سرد خشك چون زمین،

منقسم می گردند و این اوصاف، اعراض آنها هستند نه صور آنها. و استحالة بعضی به بعض دیگر را هم می پذیرند و قبول نمو و ذبول می نمایند و قبول آثار از اجسام سماوی می کنند.

اما کیفیات: گرمی و سردی فاعل اند، حار آنست که جسم را به تحلیل و تخلخل تغییر می دهد به حیثیتی که مولم حس کننده باشد.

بارد آنست که جسم را به تعقید و تکثیف تغییر دهد به طوری که مولم حس کننده باشد.

اما خشکی و تری منفعل اند، پس رطب برای تفریق و جمع و تشکیل و دفع سهل القبول

است. و قبول یا بس لینها را سخت است.

پس بسائط اجسام مرکب به این قوه های چهارگانه مختلف و متمایز می شود. و هیچ

مرکبی یافت نمی شود که یکی از قوا را فاقد بود. این قوه ها صورت مقومه جسم نیستند

ولی اجسام اگر به طبیعت خود واگذار شوند و مانعی از خارج آنها را منع نکند، در اجرامشان حرارت و برودت یا رطوبت یا یبوست پدیدار خواهد گردید، همچنان که اگر به طبع خود واگذار شوند و مانعی آنها را منع نکند، آرامش یا میل یا جنبشی از آنها ظاهر شود. و به اینها قوه طبیعی گفته می‌شود.

گویند آتش به طبع گرم است

و آسمان به طبع متحرك است.

و چون حیزهای طبیعی و جنبش‌های طبیعی و کیفیات طبیعی را شناختی و شناختی که طبیعت بر آنها به چگونه اطلاق می‌شود، می‌گوییم: عناصر استحالت و تغییر پذیرند و میانشان ماده مشترک است و اعتبار این امر به مشاهده است، چه، ما می‌بینیم که از آب گوارا، سنگ جامد منعقد می‌شود، و سنگ، آهک می‌گردد، پس از آن خاکستر می‌شود. همچنین این استحاله دوام پیدا می‌کند تا آنکه آب می‌شود.

پس ماده مشترک میان آب و زمین می‌باشد. و هوای صافی را می‌بینیم که ناگاه غلیظ می‌شود و بیشتر یا تمام آن آب و تگرگ و برف می‌گردد. و یخ را در کوزه می‌بینیم و آب مجتمع بر سطح آنرا چون باران می‌بینیم و آن از ترشحاتی نتوان بود زیرا بسا باشد که یخ با آن تماس نداشته باشد. و گاهی قدح در یخی که به اندازه آن خور شده است، دفن می‌گردد و سر آن بسته می‌شود و در آن آب جمع می‌گردد و هرگاه در آب گرمی که مدتی می‌جوشد و سر آن بسته است، نهاده شود، چیزی در آن جمع نگردد. این نیست مگر برای آن که هوای خارج یا داخل مبدل به آب گردیده است.

ظاهر می‌شود که میان آب و هوا ماده مشترکی وجود دارد. و گاهی است هوا آتش می‌شود و آن‌گاه آنرا از آلات با تحريك سخت بردم‌ها مشاهده می‌نماییم. پس این هوا در چوب و غیر آن مشعل می‌شود و آن به طریق انجذاب نمی‌باشد زیرا آتش متحرك نمی‌گردد مگر بر سیل استقامت به طرف بالا و نه بر طریق کمون، زیرا محال است که در آن چوب آتشی کامن باشد به قدری که در جمره آتش است. و آن با آن چه در کمون آنست، مجموعاً مشعل نگردند و منتشر در تأثیر از مجتمع اضعف است.

پس ثابت شد که هوا مشعل گردیده و میان هوا و آتش، ماده مشترکی است و نیز گوید که: عناصر قابل کوچکی و بزرگی، دارای ماده مشترکی می‌باشند، زیرا محقق شد که مقدار عرضی در هیولی است و بزرگی و کوچکی اعراضی در کمیات هستند.

گاهی مشاهده می‌گردد که آب چون به جوش آید متخلخل شود و شراب در ظرف منتفخ گردد و به خودی خود درخم بالا می‌آید؛ و همچنین قمعه آن هنگامی که سر آن بسته و پر از آب باشد و زیر آن آتش افروخته گردد، آن قمعه منفجر شود و بشکند. و آن جهتی ندارد جز آن که آب بزرگتر از آنچه بوده است گردیده و جایز نیست بگوییم که طالب جهت مافوق گشته و این طور شده است زیرا مقتضای آن اینست که ظرف به طرف بالا صعود نماید نه آنکه او را بشکند. و هرگاه صلب و خفیف باشد، رفع آن اسهل از شکستن آن می‌باشد.

پس معین می‌گردد که جهت انبساط آب در جمیع جوانب آنست و دفع سطح اناء است

بهجوانب. پس موضعی که اضعف است باز می‌گردد و این موضوع را مثالهای دیگری است که دال بر آنست که مقدار زیاد و کم می‌شود.

گوید که: عناصر قابل تأثیرات سماوی می‌باشد و آن آثار محوسه‌ای را ایجاد می‌کند مانند رساندن میوه‌جات و مدد دریاها و اظهر آنها روشنی است. و حرارت به واسطه نور است و تحریک و صعود به بالا به توسط حرارت است. و خورشید حار و متحرک به طرف مافوق نمی‌باشد و فقط تأثیرات آن معادات ماده در قبول صورت از واهب الصور می‌باشد.

گاهی است از برای قوای فلکیه، تأثیرات خارج از عنصریات می‌باشد و گرنه چگونه افیون بیش از آب تبرید می‌نماید و جزء بارد آن مغلوب ترکیب آن با اضداد است؛ و چگونه نور خورشید در گیاهها و نباتات با حرارت کم تسخین می‌نماید به طوری که آتش با حرارت زیاد تر چنان تسخین نکند. پس معلوم گردید که چگونه عناصر قبول استحاله و تغییر و تأثیر می‌نمایند، و آثار جوهری آنها معلوم گردید.

مقاله سوم

در مرکبات و آثار علوی

گوید که: عناصر اربعه هیچ کدام خالص نیستند و دارای اختلاط می باشند. و شاید آتش در محل خود، خالص تر و بسیط ترین عناصر باشد و پس از آن در این جهت زمین است. اما وجه بساطت آتش آنست که هرچه در او داخل گردد، به واسطه قوتش، مبدل به آتش می گردد. اما زمین نفوذ آنچه مجاور با آنست، در آن کم است و شاید آنچه به مرکز نزدیک باشد، بسیط تر باشد.

زمین دارای طبقاتی است: طبقه ای نزدیک به مرکز و دوم طبقه گل و سوم بعضی از آن آب است و بعضی گل که به واسطه تابش آفتاب خشک شده است که عبارت از خشکی است. و علت آن که آب، محیط به زمین نمی باشد، آنست که زمین منقلب به آب می گردد. و در آن نشیبی حاصل می شود، و آب منقلب به زمین می شود و در آن بلندی حاصل می گردد. و از آنجا که زمین صلب است و مانند آب و هوا سیال نیست، اجزای آن بروی هم قرار نمی گیرد و شکل استداره حقیقی به خود نمی گیرد.

اما هوا دارای چهار طبقه است: يك طبقه آنچه مجاور زمین است که از بخارات و حرارت است، چون زمین از شمس قبول نور می کند و گرم می شود و حرارت به مجاور او تعدی می نماید.

دیگر طبقه ایست که خالی از رطوبت بخاریه نمی باشد و لکن حرارت آن کاملتر است، طبقه دیگر که هوای صافی صرف، و طبقه دیگر از دود است، زیرا دود از زمین به طرف مرکز آتش متصاعد می گردد و چنانست که در سطح اعلای هوا پراکنده گردیده و متصاعد شده تا محترق گردد.

اما طبقه آتش دارای نور نیست بلکه مانند هوایی است که رنگ ندارد و اگر رنگ آتش در آن دیده شود، برای آنست که با دود مخلوط شده است.

فوق طبقه آتش، اجرام عالیة فلکیه است و عموم طبقات عناصر در اطاعت آنهاست و کاینات دیگر از تأثیر آنها به وجود می آید. هر چند افلاک دارای حرارت و برودت نمی باشند و لکن از آنها حرارت و برودت منبث می گردد و به اجرام افاضه می شود که این معنی از احراق شعاع منعکس در آینه معلوم می شود. و هرگاه سبب سوزانیدن، فقط حرارت خورشید بدون شعاع وی بوده باشد، به ناچار باید در نتیجه نزدیک شدن اشیاء به طرف خورشید، سوزانیدن او زیادتر گردد، بلکه علت اساسی احراق التفاف و تابش شعاع شمس است که

بالتجیه هوا را گرم می نماید و هنگامی که فلك به واسطه تسخین خود حرارتی ایجاد نماید، اجسام آبگونه را تبخیر و اجسام ارضی را تدخین می نماید؛ و از اجسام ارضی و آبگونه، چیزی مانند دود و بخار متصاعد می سازد. تصاعد دود از بخار بیشتر است، زیرا وقتی که آب تسخین گردد، گرم و مرطوب می شود. وقتی که اجزای ارضی تسخین و لطیف شود، گرم و خشک می گردد. و گرم تر به طبقه هوا نزدیکتر است، و گرم خشک به طبقه آتش نزدیکتر است.

بخار از مرکز هوا تجاوز نمی کند و تا آنجا که تأثیر شعاع خورشید منقطع می گردد، او نیز سرد می شود ولی دود از حدود هوا تجاوز نموده به منتهی طبقه آتش می رسد. و هرگاه آن دو حبس گردد، کاینات دیگری به وجود می آید.

هرگاه دود به طبقه آتش رسد، مشتعل می گردد و در بعضی اوقات، چنین می نماید که ستاره روشنی است؛ و ممکن است در نتیجه احتراق، علامات هائله از سرخی و سیاهی دیده شود و ممکن است غلیظ و دارای امتداد و مشتعل باشد و زیر ستاره ای متوقف گردد و دایره ای از آتش به دور آن فلك تشکیل دهد و یا دنباله آن ستاره گردد، و ممکن است عریض گردد و به منزله ریشی برای آن کوزب شود، و ممکن است به واسطه تعاقب در هوای سرد، تسخین شود و بالتجیه مشتعل گردد.

هرگاه مقداری از دود در میان آن بماند و سرد شود، بادی در وسط آن ایجاد کند و آنرا حرکت دهد و از آن صدایی به وجود آید که آنرا رعد می نامند.

هرگاه حرکت آن قوی باشد، از حرارت حرکت هوا و دود، شعله به وجود می آید و آتشی نورانی می گردد که آن را برق می نامند و اگر کثیف و ثقیل و سوزنده باشد، در نتیجه تصادم ابرها به زمین متوجه می گردد و آنرا صاعقه می نامند که آن عبارت از آتشی لطیف است که در جامه ها و اشیاء نفوذ می کند و ممکن است با اشیاء صلبی از قبیل طلا و آهن تصادم نموده آنها را ذوب کند به طوری که طلا در کیسه ذوب شود ولی کیسه نسوزد و یا طلای مرکبها را آب کند و به باقی آنها ضرری نرساند.

صاعقه هیچگاه منفک از رعد نمی باشد زیرا هر دو مسبب از حرکت هستند و از آنجا که قوه باصره قوی تر است، ممکن است برقی دیده شود و رعدی شنیده نشود و ممکن است اولاً برقی دیده شود و پس از آن صوت رعد به گوش رسد.

اما بخاری که متصاعد می شود، بعضی از اقسام آن لطیف است و بالا می رود و متراکم می شود و در هوا در محل انقطاع تأثیر نور شمس سرد و کثیف می گردد و متقاطر می شود. کثیف آن ابر است و متقاطر آن عبارت از باران است، و بعضی از آن به واسطه نقل بالا نمی رود و فوراً سرد می شود و فرود می آید که آن شبنم است. در بعضی اوقات بخار در طبقه اعلا منجمد می گردد و به صورت برف فرود می آید. ممکن است بخار غیر متراکم منجمد گردد (یعنی: ماده شبنم) و فرود آید، و آن تیزک (یخ) است.

و ممکن است پس از قطره گشتن، منجمد گردد و آن تگرگ است و انجماد آن در زمستان پس از مفارقت از ابر و در بهار داخل ابر می باشد و آن هنگامی است که خارج آن ابر گرم شده، سردی متوجه به باطن گردد و داخل آن متکاثف گشته، مبدل به آب گردد و پس از آن شدت

سرما منجمد شده است.

ممکن است هوا به واسطهٔ بروود منجمد گردد و پس از آن مبدل به باران شود، و ممکن است برشیمی که از ابر ظاهر می‌شود، در یکی از تیرین تابش کند چنان چه به آینه‌ها و دیوارهای صیقلی تابش می‌نماید و این بر حسب اختلاف احوال قرب و بعد از شیئی نورانی و بیننده مختلف دیده می‌شود، چنان چه صفا و کدورت و کثرت و قلت و جز این‌ها در اختلاف مدخلیت دارد مانند این که به شکل قوس قزح و شهاب و شمس و هاله و غیر آنها دیده می‌شود مثلاً هالهٔ انعکاس نور از ذرات لطیف مائی.

قوس قزح از آنجایی است که ابر در خلاف جهت آن تیر بوده، پس زوایایی از جرم تیر به طرف ذرات آبگونه منعکس می‌گردد و بیننده به تیر از ذرات آبگونه نزدیکتر است؛ و آن دایره‌ای که در نتیجهٔ انعکاس اشعه تولید می‌گردد، از ناظر دورتر به تیر می‌باشد. پس اگر خورشید در افق باشد، افق آن دایره را قطع نموده، نیمی از آن پیدا و نیمی دیگر ناپیدا است. هرگاه خورشید بالای افق به اندازه‌ای باشد قسمت ظاهر از آن دایره کمتر از قسمت ناپیدای آن خواهد بود اما حقیقت رنگهای آن هنوز بر من کاملاً منکشف نگردیده است.

ابرها در بعضی از اوقات متفرق می‌گردند و آب می‌شوند و به صورت مه بیرون می‌آیند و بعضی از اوقات پس از لطیف شدن، به طرف پائین آمده، باد می‌گردند و بسا موجب هیجان بادهای می‌گردد. آن باد از جهت نظراً انتقال از مکانی به مکانی و یا از جهت تخلخل در هوا و اندفاع آن به جهتی می‌باشد.

بیشتر اوقات در نتیجهٔ سرد شدن، دود مجتمع متصاعد به طرف جو و نزول آن صورت می‌گیرد و بعضی اوقات در نتیجهٔ مقاومت حرکت دایره‌ای تابع هوای بالا به وجود می‌آید و بعضی از بادهای سموم محترق می‌باشد.

اما بخارهای داخل زمین ممکن است میل به جهتی نموده سرد شود و مبدل به آب گردد و چشمه‌ها از آن جاری شود. هرگاه سرد نگردد و متراکم و غلیظ شود و در نتیجه از مجاری خود بیرون نگردد، موجب زلزله و خسف گردد و بعضی اوقات در نتیجهٔ تساقطی در داخل زمین و تموج هوای حبس شده حاصل می‌شود.

هرگاه بخارها در باطن کوهها و زمین‌ها حبس شود، از آنها سنگهای قیمتی و جواهر به وجود آید و آن در صورتی است که از تابش خورشید و تأثیر کواکب بهره یابد؛ و آن بر حسب اختلاف امکنه و ازمه و مواد، مختلف می‌گردد. بعضی از جواهر قابل ذوب و چکش می‌باشد مانند طلا و نقره و بعضی از آن به حالت میعان باقی می‌مانند مانند جیوه و نفت و آن چه از جواهر قابل کوبیدن می‌باشد به واسطهٔ بقای رطوبت آن می‌باشد که به جمود کامل منتهی نمی‌شود و در بعضی دیگر از موجودات به واسطهٔ تأثیر قوای فلکی قوی و خواصی تولید می‌گردد از قبیل قوهٔ غذایی و قوهٔ نامیه و قوهٔ مولده — که هر کدام از آنها دارای خواصی علیحده می‌باشند.

مقاله چهارم

در نفوس و قوای آنها

بدان که نفس مانند جنسی است که به سه قسم منقسم میشود: نباتی، و آن کمال اول جسم طبیعی آلی است از جهت آنکه متولد می‌شود و ترقی می‌کند و تغذیه می‌نماید - و غذا جسمی است که شأن آن چنین است که شیه شود به جسمی که آنرا تغذیه نموده است و درجسم به مقدار بدل مایتحلل یا بیشتر و یا کمتر داخل می‌شود.

دویم نفس حیوانی است و آن کمال اول جسم طبیعی آلی، از جهت این که جزئیات را ادراک کند، و متحرك بالاراده است، می‌باشد.

سوم نفس انسانی است و آن کمال اول جسم طبیعی آلی است از جهت آن که افعال اختیاری از او سر می‌زند و استنباط امور می‌نماید و امور کلیه را ادراک می‌کند.

نفس نباتی دارای سه قوه است:

قوة غاذیه: و آن قوه ایست که جسمی را که وارد چیزی می‌شود، همشکل آن می‌نماید و بدل مایتحلل از آن می‌باشد.

قوة منمیه: و آن قوه ایست که جسمی را که جسمی دیگر وارد آن گردیده و شیه آن شده است، در طول و عرض و عمق زیاد کند تا به سرحد کمال خود برسد.

قوة موله: و آن قوه ایست که از جسمی که آن قوه در آنست، چیزی می‌گیرد و وسیله اجسام دیگر شیه به آن در آن عمل می‌کند از خلط و امتزاج تا آنکه موجودی شیه به اصل از آن به وجود می‌آید.

پس نفس نباتی دارای سه قوه است و نفس حیوانی دارای دو قوه است که آن قوه محرکه و قوه مدرکه باشد. قوه محرکه بر دو قسم است: باعنه و فاعله

قوة باعنه قوه شوقیه است که هنگامی که امری مطلوب و یا منفوری در ذهن و خیال مرتسم می‌گردد، آن قوه آنرا وادار به تحريك می‌نماید. هرگاه آن امر که به طرف آن بعث می‌نماید، مطلوب بوده و به منظور التذاذ باشد، آن را قوه شهویه نامند و هرگاه برای دفع امر منفوری که مضر و یا مفسد باشد و برای غلبه به جانب آن دفع شود، آنرا قوه غضبیه نامند.

قوة فاعله قوه ایست که عضلات و رباطات را به طرف مبدأ و مقصد بعث نموده، و یا

آنها را سست ساخته و از آن منظور منصرف می‌سازد.

اما قوه مدرکه دارای دو قسم است: یکی از آنها قوه‌ایست که از خارج ادراک می‌نماید که آن حواس پنجگانه و یا هشتگانه است.

از آنجمله قوه باصره است و آن قوه‌ایست که در عصب مجوف ترتیب داده شده و به وسیله آن صور اشیاء را که در بطون جلیده چشم منطبق است، درک می‌نماید که آنها اشباحی می‌باشند دارای رنگ که از اجسام شفاف عبور می‌نماید و به سطح اشیاء صیقلی منتهی می‌گردد.

از آن جمله قوه سامعه است و آن قوه‌ایست که در عصب مفروش در سطح صماخ ترتیب داده شده که به وسیله تموج و فشار هوا اصوات آنرا درک می‌کند که آن فشار در نتیجه کوبیدن چیزی بر چیزی می‌باشد و از هوا متموج گشته و ایجاد صوت می‌نماید و منتهی به هوای راکد محصور در تجويف صماخ می‌شود و آن را به شکل خود بیرون می‌آورد و امواج این حرکت با عصبیت تماس می‌گیرد، و شنیده می‌شود.

از آن جمله قوه شامه است و آن عبارت از قوه‌ایست در دو زائده مقدم دماغ که شبیه دوستان است که آن چه بدو مؤدی می‌گردد، درک می‌کند از هوایی که از رائحة مخلوط به بخار دماغ اشتقاق می‌شود و در آن در نتیجه استحاله از جرم دارای بویی منطبق می‌شود. و از آن جمله است قوه ذائقه و آن عبارت از قوه‌ای است که در عصب مفروش در جرم زبان و ذریعه گذاشته شده است و به وسیله آن طعم حاصل از اجسام تماس و مخالط با رطوبت گوارای زبان را ادراک می‌کند.

و از آن جمله قوه لامسه است و آن عبارت از قوه‌ایست که متفرق در پوست و گوشت و اعصاب بدن است و هر چه را که با آن تماس پیدا می‌کند به طریق تضاد و یا غیر آن در مزاج و هیأت ادراک می‌نماید و می‌توان آنرا جنس برای چهار قوه دانست که یکی از آنها حاکم در تضاد میان سرد و گرم است و دیگر حاکم در تضاد نرم و زبر است و لی اجتماع آنها در یک آلت موجب آن گشته است که آنرا یک قوه تصور نمایند و عموم محسوسات مؤدی به آلات حس می‌باشند و منطبق در آن می‌گردند که قوه حاسه آنرا ادراک می‌نماید.

قسم دوم قوایی هستند که از باطن ادراک می‌نمایند که قسمی از آن صور محسوسات را ادراک می‌کنند و قسم دیگر معانی محسوسات را ادراک می‌نمایند، فرق میان آن دو آنست که صورت چیزی است که آن را نفس ناطقه و حس ظاهر باهم درک میکند لکن حس آنرا اولاً درک می‌نماید و به نفس می‌رساند مانند آن که گوسفند صورت گرگ را ادراک می‌نماید اما معنی چیزیست که آن را از محسوس ادراک می‌کند بدون آن که حس آنرا ادراک کند مانند ادراک گوسفند معنی ضدیت او با گرگ را که موجب خوف و فرار او می‌گردد.

از جمله مدرکات باطنی قوه‌ای است که ادراک می‌نماید و عمل می‌کند و بعضی از آنها ادراک می‌نماید ولی عمل نمی‌کند. فرق میان این دو قسم آنست که عمل آن چنانست که صور و معانی مدرکه ترکیب نماید و بعضی را از دیگری جدا سازد که ادراک و فعل در آنچه ادراک شده است، هردو می‌باشد. ادراک بدون فعل آنست که صورت یا معنی مرتسم در قوه

فقط گردد بدون آن که آن را فعلی و تصرفی باشد.

از جمله مدرکات باطنی آن چیزی است که اولاً ادراک می نماید و بعضی از آن ثانیاً ادراک می کند. فرق میان دو قسم آنست که ادراک اول اینست که حصول صورت به نحوی از حصول برای شیئی از خود او باشد. ادراک ثانی چنانست که حصول آن از جهت شیء دیگر باشد که به آن مؤدی شده است.

از قوای باطنی حیوانی قوه بنطاسیا است و آن حس مشترک است که قوه ای است مرتب در تجویف اول از جلو دماغ که بالذات قابل جمیع صور منطبقه در حواس خمس می باشد و آن قوه ایست که مرتب در تجویف جلو دماغ می باشد که آنچه را که حس مشترک قبول نموده است حفظ نماید و آن پس از غیبت محسوسات باقی می ماند. قوه ای که آن را به قیاس نفس حیوانی متخیله و به قیاس به نفس انسانی مفکره می نامند، قوه ای است مرتب در تجویف اوسط از دماغ نزد صورت کرم که از شأن آن اینست که بعضی از آنچه در خیال است مرکب می نماید با بعضی و بعضی را از دیگری به حسب اختیار جدا می کند.

قوه وهمیه قوه ایست که در نهایت تجویف اوسط دماغ است که معانی غیر محسوسه موجوده در محسوسات جزئی را درک می نماید ترتیب داده شده است مانند قوه حاکمه به این که از گرگ فرار می کنند و نسبت به فرزند عطفوت نمایند.

قوه حافظه ذاکره قوه ایست مرتب در تجویف آخر دماغ که آنچه قوه وهمیه از مبانی غیر محسوسه آنرا ادراک نموده است، حفظ می کند. نسبت حافظه به وهمیه مانند نسبت خیال به حس مشترک می باشد جز این که اینها در معانی و آنها در صور هستند و اینها پنج قوه حیوانی هستند.

اما نفس ناطقه انسان، قوایش منقسم به قوه عالمه و قوه عامله می باشد و هر کدام از دو قوه را عقل می نامند به اشتراك در اسم. پس قوه عامله قوه ایست که مبدأ محرك بدن انسان به افعال جزئیة خاصه به آن می باشد. بنابراین بر مقتضی آرائی که مصطلح است و آن را اعتباراتی به قیاس به قوه حیوانیه نزوعیه می باشد و اعتباری به قیاس به قوه متخیله متوهمه می باشد و نیز آنرا اعتباری به قیاس به خود است و قیاس آن به قوه نزوعیه آنست که در آن هیأتی که مختص به انسان است حادث شود به واسطه سرعت فعل و انتقال مانند خجالت و حیا و خنده؛ و قیاس آن به قوه متخیله متوهمه آنست که آن را در استنباط تدابیر در امور کائنات فاسده و صناعات انسانی به کار برد. قیاس آن به خود آنست که بین آن و بین عقل نظری آراء مشهوری پدید می آید مانند آن که صدق نیکو است و کذب زشت است.

این قوا می بایست بر سایر قوای بدن به موجب احکام قوه عامله مسلط گردد و آن ناحیه بدن منفعل نشود بلکه به عکس او از آن منفعل شود، پس در آنها از بدن هیأت انقیادی مستفاد از امور طبیعی حادث نمی گردد که آنها را اخلاق رذیله می نامند بلکه در بدن قوای انقیادی نسبت به قوه عاقله پدید می آید و وی بر او مسلط می باشد.

اما قوه عاقله نظریه قوه ایست که از شأن آن اینست که صور کلیه مجرد از ماده در آن انطباق پذیرد. پس اگر مجرد بالذات باشد که مجرد است و اگر چنین نباشد وی او را

مجرد می‌سازد به‌طوری که ازعلائق مادی بکلی منسلخ گردد. و هر چیزی که شأنش اینست که امری را قبول کند، گاهی بالقوه قابل آن می‌باشد و گاهی بالفعل.

قوه بر سه وجه است: قوه مطلقه هیولانیه که عبارت از استعداد مطلق است از غیر فعلیت مانند قوه طفل بر کنایت. دیگر قوه ممکنه و آن عبارت از استعداد با فعلیت کمی است مانند قوه طفل بر کنایت پس ازدانستن و شناختن بسایط حروف. دیگر قوه ایست که ملکه نامیده می‌شود و آن قوه این استعداد است با وجود فعلیت که هر وقت بخواهد آنرا بدون احتیاج به اکتساب انجام می‌دهد. بنا بر این قوه نظری گاهی است که نسبت آن به‌صور نسبت استعداد مطلق است که آنرا عقل هیولانی می‌نامند.

و آن وقت که در قوه معقولات اولی حاصل شد که به وسیله آنها به معقولات ثانیه توصل جسته شود، آنرا عقل بالفعل می‌نامند.

و در وقتی که معقولات ثانیه مکسبه بالفعل نزد وی حاضر گردد و مخزون شود و هر وقت که خواسته باشد، آنرا مطالعه نماید، پس اگر نزد وی بالفعل حاضر باشد، آنرا عقل مستفاد می‌نامند.

و اگر مخزون باشد آنرا عقل بالملکه می‌گویند.

و به اینجا نوع انسانی منتهی می‌گردد و شبیه به مبادی اولای وجود می‌گردد. در اینجا مردم دارای مراتب مختلف در استعداد می‌باشند. گاهیست عقل شدید الاستعداد است به‌طوری که در اتصال وی به عقل فعال احتیاجی به تعلیم زیاد ندارد به‌طوری که گویی هر چه را از پیش خود می‌فهمد بدون تقلید بلکه به تریبی که مشتمل به حدهای اوسط می‌باشد این مطالب را در يك زمان و یا در ازمئه مختلفه کشف می‌نماید و این معنی را قوه قدسیه می‌نامند که باروح القدس مناسبت دارد و جمیع معقولات را از اوفیض می‌گیرد، و در تکمیل قوه عملیه به هر چه حاجت دارد از جانب روح القدس به وی افاضه می‌شود که درجه اعلاى آن نبوت است؛ و بسیاری از اوقات به وی قوه متخیله از طرف روح القدس افاضاتی می‌گردد که آنرا قوه متخیله با مثالهای محسوسی و کلمات مسموعی حکایت می‌نماید و تعبیر میشود از این صورت به فرشته‌ای در هیأت مرد، و از کلام وحی شده به صورت عبارت تعبیر می‌گردد.

مقاله پنجم

در این که نفس انسانی جوهری است غیر جسم

ونه قائم به جسم و ادراك وی گاهی به آلات و گاهی بالذات است و در این که آن واحد است و قوای او بسیار است و با حدوث آن بدن حادث می گردد و پس از فنای وی باقیست: اما برهان بر این که نفس جسم نمی باشد، آنست که ما از ذوات خود ادراك معقول مجرد از مواد و عوارض آن از کم و این و وضع احساس می نمایم. این معنی یا برای اینست که مدرك نیز چنین است مانند علم به وحدت و علم به وجود مطلق و یا برای اینست که عقل تجرید از عوارض نموده است مانند انسان مطلق. پس باید درذات این صور نظر گردد که در تجرد چگونه می باشد و یا با مقایسه با شیء مأخوذ از آن یا با مقایسه به مجرد اخذ.

شکی نیست که با مقایسه به مأخوذ از آن مجرد نبوده ناچار مجرد از این و وضع نزد وجود او در نزد عقل می باشد و چون جسم صاحب وضع و این است و چیزی که صاحب وضع و این نیست در چیزی که صاحب وضع است حلول نمی نماید.

این طریق از همه راهها قویتر است زیرا امر معقول واحد الذات که مجرد از ماده است یا اینست که او را نسبتی به بعضی اجزاء دون بعضی می باشد لابد درجهتی حلول می نماید و نسبت به محل متمایل به طرف چپ و یا راست می باشد و یا اینست که نسبت آنها به جمیع نسبت واحد است و یا اینست که او را نسبتی نیست نه به او و نه به جمیع اجزاء پس هرگاه نسبت از هر وجهی مرتفع گردد حلول در جمیع جسم و یا جزئی از آن مرتفع می شود و اگر نسبت متحقق شود امر معقول صاحب وضع خواهد بود با آن که غیر صاحب وضع فرض شده است و این خلف است. از این رو ثابت گردید که صور منطبقه در ماده جز اشباحی از امور جزئیة منقسمه نمی باشد و برای هر جزئی نسبتی بالفعل و یا بالقوه به جزئی از آنها می باشد و نیز دلیل دیگر:

شیء متکثر در اجزای حد او را از جهت تمام وحدتی است که منقسم نمی گردد، بنا بر این چگونه ممکن است در آن امر منقسم مرتسم گردد. دلیل دیگر آن که قوه ناطقه می تواند هر کدام از معقولات را غیر متناهی ادراك نماید و هیچکدام اولی از دیگری نیستند و چیزی که قوت بر امور غیر متناهی دارد، نمی تواند محل آن جسم و نه قوه ای در جسم باشد.

و نیز دلیل بر این که محل معقولات جسم نیستند آنست که جسم قابل انقسام است و آن چه منقسم نمی گردد، حال در منقسم نمی باشد اما آن که جسم قابل انقسام و معقولات غیر قابل انقسام می باشند، معلوم گردید و اما آن که غیر قابل انقسام نمی تواند در مقابل انقسام قرار گیرد تقریب آن اینست که با انقسام محل یا حال از میان می رود و آن باطل است، یا اینست که حال

به تمامی در بعضی از قسمت محل موجود است و این جایز نیست زیرا مستلزم آنست که بعضی و کل در حکم مساوی باشند؛ و یا اینست که با انقسام منقسم می گردد و این معنی خلاف فرض است.

و با فرض انقسام حال یا اینست که اجزای آن مساوی هستند مانند شکل معقول و یا عدد آن و هر صورت معقولی شکل نمی باشد و صور معقول خیالی هستند نه عقل محض. و اظهر از آن اینست که ممکن نیست گفته شود که هر يك از دو جزء در معنی عين كل هستند هر چند غیر متشابه باشد مانند اجزای حد از جنس و فصل که از آن محالاتی لازم آید. دلیل دیگر آنکه هر جزء از جسم منقسم می گردد و آن مستلزم آنست که فصول و اجناس غیر متناهی باشند و این باطل است. و نیز هرگاه جنس در طرفی و فصل در طرف دیگر واقع گردد و جسم را ثانیاً تقسیم نمایم، مستلزم آنست که جنس در طرفی و نصف فصل در طرف دیگر واقع گردد و این محال است.

و یکی از دو جزء از قبول جنس اولی از قبول فصل نخواهد بود و نیز هر معقولی ممکن نیست به معقولات ابسط از خود تقسیم گردد زیرا در اینجا معقولاتی است که ابسط معقولات می باشد و مبادی ترکیبات در سایر معقولات دارای اجناس و فصول و انقسام در کم و در معنی نخواهند بود پس تو هم اجزای متشابه در آن نتواند بود.

از این بیانات معلوم گردید که محل معقولات نه جسم بوده و نه قوه در جسم بنابراین نفس، جوهر معقولی است که علاقه او با بدن علاقه حلول و انطباع نبوده بلکه علاقه تدبیر و تصرف می باشد و علاقه او از جهت علمی حواس باطنه مذکوره می باشد و از جهت قوای حیوانیه مذکور می باشد و در بدن تصرف می نماید و او را فعل خاصی است که مستقل از بدن و قوای آن می باشد.

و از شأن این جوهر آنست که ذات خود را تعقل می کند و نیز تعقل می کند که او را تعقل می نماید و میان او و ذات خود علاقه ای نیست و نه میان او. و میان او و آلت او آلتی است زیرا ادراك امری جز به حصول صورت او نخواهد بود. و آن چه آلت فرض شود، از قلب یا دماغ یا اینست که صورت آن بعینه حاصل و حاضر نزد عقل می باشد و یا اینست که صورت غیر آن حاصل است. و جایز نیست که صورت آلت بعینها حاضر باشد زیرا او فی نفسه حاصل است پس لازم است ادراك عقل همیشه برای او حاصل باشد زیرا عقل يك دفعه ادراك می کند و دفعه ای اعراض از ادراك آن می نماید و اعراض از حاضر محال است.

و این که صورت غیر آلت به عدد باشد، باطل است زیرا یا در نفس قوه بدون مشارکت جسم حلول می نماید و این دلالت بر آن دارد که او قائم به نفس است و در جسم نمی باشد و یا به مشارکت جسم است به طوری که در خود قوه عقلیه و در جسم که آلت است می باشد و آن منجر به اجتماع دو صورت متمثل در جسم واحد می گردد و این محال است.

و مغایرت میان اشیائی که داخل در حد واحد می باشند یا به واسطه اختلاف مواد است و یا به واسطه اختلاف میان کلی و جزئی است و چون این دو وجه نمی باشند، پس ثابت می گردد که جایز نیست مدرک چیزی را که آلت خود او در ادراك است درك نماید.

این معنی مختص به عقل نیست زیرا حس نیز وقتی که امر خارجی را احساس می‌کند، ذات و آلت خود را در احساس، احساس نمی‌نماید و همچنین قوه خیال در هنگام تخیل ذات و آلت و فعل خود را تخیل نمی‌نماید. از این جهت قوای دراکه به انطباق صور در آلات برای او کلالی به واسطه ادامه عمل حاصل می‌گردد و امور قویه که ادراک آنها شاق است آنرا سست و احیاناً فاسد می‌سازد مانند نور شدید برای چشم و رعد قوی برای گوش و همچنین در موقع ادراک قوی ادراک ضعیف نمی‌کند. و امور در قوه عقلیه به عکس است زیرا ادامه ادراک در فعل و تصور امور مشکل موجب قوت و سهولت ادراک آن می‌گردد؛ و هرگاه در او کلال و ملالی حاصل گردد به واسطه استعانت عقل به خیال است علاوه آنکه قوه حیوانیه بسا می‌باشد که نفس ناطقه را در اموری اعانت می‌کند از آن جمله آنکه قوه حس جزئیات امور را بر او وارد می‌سازد و برای او چهار امر حادث می‌گردد:

اول: انتزاع نفس کلیات مفرده را از جزئیات به نحو تجرید معانی از ماده و لواحق آن و مراعات مشترک و متباین و امور ذاتی و عرضی و بدین واسطه برای نفس مبادی تصور حاصل می‌گردد که آن به واسطه معاونت خیال و وهم است؛

دویم: ایقاع نفس مناسبات میان این کلیات مفرده را به نحو سلب و ایجاب، پس آنچه تألیف از آن به سلب و ایجاب ذاتی واضح برای خود بوده، آنرا گرفته و آنچه چنین نباشد، آنرا وا گذاشته تا آنکه با واسطه مصادف گردیده؛

سیم: تحصیل مقدمات تجربی است به این که به حس محمولی را که وجود آن برای موضوع و یا تالی که وجود آن برای مقدم لازم باشد دریابد، پس برای او اعتقاد مستفاد از حس و قیاس حاصل گردد؛

چهارم: اخباری است که تصدیق به آن از شدت توان تر حاصل می‌شود، پس نفس انسانی برای تحصیل مبادی تصویری و تصدیقی به بدن استعانت می‌جوید اما هنگامی که نفس کامل گردد و تقویت شود مخصوص به افعال خود می‌گردد و قوای حسی و خیالی و غیر آن صارف از فعل آن می‌شود و احیاناً وسائط و اسباب عایق از آن می‌گردد.

گویید: اما دلیل بر آنکه نفس انسانی با حدوث بدن حادث می‌شود اینست که آن دو متفق در نوع معنی می‌باشند و اگر پیش از بدن حادث شده باشد یا اینست متکثر الذوات می‌باشد و یا ذات واحدی است و محال است که متکثر الذوات باشد زیرا تكثر آن یا از جهت ماهیت و صورت است و یا از جهت نسبت به عنصر و ماده است و اول باطلست زیرا صورت آن واحد است و متفق در نوع و ماهیت می‌باشند و قبول اختلاف ذاتی نمیکند و دوم باطل است زیرا بدن و عنصر فرض غیر موجودی است.

گویید: محال است این که واحد الذات به عدد باشد زیرا هرگاه دو بدن حاصل گردد، دو نفس برای آنها می‌باشد و یا اینست که هر دو قسم این نفس واحد می‌باشند و آن محال است زیرا آنچه دارای بزرگی و حجم نمی‌باشد، منقسم نمی‌گردد و یا اینست که نفس واحد به عدد در دو بدن می‌باشد و این معنی محتاج به تکلف در ابطال آن نمی‌باشد. پس این معنی صحیح است که نفس حادث می‌گردد چنانکه بدنی که صلاحیت به کار بردن آنرا دارد حادث می‌شود و بدن

حادث مملکت و آلت آن می باشد.

و این بدن را میل طبیعی مستحق اشتغال بدان و استعمال آن و اهتمام به آن گردانیده و آنرا از اهتمام به هر جسمی غیر از خود به واسطه این بدن منصرف ساخته است و اما پس از مفارقت بدن هر کدام از نفوس ذات متفرد به اختلاف مواد و به اختلاف ازمه حدوث آن و به اختلاف هیأت آن بر حسب ابدان مختلف آن می یابد و برای آنکه به مرگ بدن نمی میرد زیرا هر چیز که فاسد می گردد به فساد شیئی دیگر متعلق به آنست به نوعی از تعلق. پس یا اینست که تعلق او به وی تعلق همتایی در وجود است و هر کدام از این دو جوهر قائم بذات می باشند و همتایی در وجود در فساد یکی از آن دو به فساد دویم تأثیری نمی کند زیرا آن امر اضافی است و فساد یکی از آن دو مبطل اضافه است نه مبطل ذات.

و یا اینست که تعلق آن با تعلق متأخر در وجود است. پس بدن علت نفس است و علل چهار است و جایز نیست که علت فاعلی باشد زیرا جسم با وصف جسمیت چیزی را جز به قوه انجام نمی دهد و قوای جسمانی یا اعراضند و یا صور مادی و محال است که امر قائم به ماده، وجود ذات قائم به نفس بدون ماده را افاده کند و جایز نیست که علت قابل باشد و بیان نمودیم که نفس منطبق در بدن نمی باشد.

و جایز نیست علت صوری یا کمالی باشد. و اولی آنست که بعکس باشد، در این صورت تعلق نفس به بدن تعلق به عنوان آنکه علت ذاتی آن است نیست و بدن و مزاج علت بالعرض برای نفس خواهد بود. و هنگامی که بدنی حادث گردد که صلاحیت آن دارد که آلت نفس و مملکت آن بوده باشد، علل مفارقة نفس جزئی را احداث کند و احداث آن بدون سببی که مخصص فردی باشد مانع از وقوع کثرت عددی در آن می باشد و به جهت آن که هر چه موجود شود پس از آنکه وجود نداشته باشد، مستدعی آنست که ماده ای مقدم بر او وجود داشته باشد که در آن تهیوه قبول یا تهیوه نسبت به آن باشد.

هرگاه جایز باشد که نفس جزئی حادث شود و برای آن آلتی نباشد که به وسیله آن استکمال کند. وجود او معطل باشد و شیء معطل در طبیعت وجود ندارد و لکن اگر تهیوه و استعداد در آلت حادث گردد از علل مفارقة چیزی حادث شود که آن نفس است و واجب نیست اگر چیزی از حدوث چیزی بوجود آید مستلزم بطلان آن از بطلان وی باشد.

اما قسم سوم از آنچه یاد شد، آنست که تعلق نفس به جسم تعلق تقدم است و متقدم اگر متقدم زمانی باشد محال است که وجود آن متعاقب بدو باشد با آنکه تقدم زمانی بر او دارد. اگر تقدم بالذات است پس فرض عدم متأخر موجب عدم متقدم نمی باشد، علاوه آنکه فساد بدن به امری که مختص به آنست از تغییر مزاج و ترکیب است و این متعلق به نفس نمی باشد پس بطلان بدن مقتضی بطلان نفس نخواهد بود و شیء دیگری مفسد نفس نمی باشد بلکه او بالذات قابلیت فساد ندارد زیرا هر چه که از شأن او آنست که فاسد گردد به امری در آن قوه فساد و فعلیت بقا می باشد.

و گفته شده است که فساد در آن فعلیت بقاء است و محال است در یک چیزی از یک جهت قوه فساد و فعلیت بقاء باشد و در اشیاء مرکب جایز است اجتماع دو امر بدو جهت، اما

اشیاء بسیطه در آن اجتماع دو جهت روانیست.

یکی از ادله این معنی اینست که هرچه باقی ماند و قوه فساد در آن باشد قوه بقاء نیز دارا می باشد زیرا بقای آن واجب و ضروری نباشد و هنگامی که واجب نباشد ممکن خواهد بود و امکان طبیعت قوه است بنابراین در جوهر آن قوه فعلیت بقاء موجود است. پس فعلیت بقاء عارض شیئی است که قوه بقاء داشته باشد و این شیء دارای قوه بقاء و فعلیت آن می باشد. پس فعلیت بقاء امری است که عارض شیئی که او را قوه بقاء است، می باشد و آن شیء که او را قوه بقاء و فعلیت آن می باشد.

پس فعلیت بقاء امریست که عارض شیئی که او را قوه بقاست می باشد و آن شیء که او را قوه بقاء و فعلیت آن می باشد امر مشترکی خواهد بود که در آن فعلیت بقاء است مانند صورت و قوه است مانند ماده پس مرکب از ماده و صورت خواهد بود و ما آن را واحد فرض نمودیم و این خلف است.

پس معلوم گردید که هر بسیطی در آن ترکیب قوه بقاء و فعلیت بقاء نمی باشد بلکه در آن قوه عدم به اعتبار ذاتش نخواهد بود و فساد جز به مرکبات طاری نگردد. و هنگامی که مقرر گردید که بدن وقتی مهیا گشت و مستعد شد از جانب واهب الصور مستحق نفس مدبری می گردد و آن مختص به بدنی دون بدنی نمی باشد بلکه حکم هر بدنی چنین است و هنگامی که مستحق نفس گردید و با آن در وجود مقارن شد جایز نیست که نفس دیگری به آن متعلق شود زیرا مستلزم آنست که برای بدن واحد دو نفس باشد و آن محال است پس تناسخ باطل است.

مقاله ششم

در وجه خروج نظری از قوه به عدد

احوال مختصه به نفس انسانی از رؤیای صادقه و کاذبه و ادراک علم غیب و مشاهدات صوری که وجود خارجی ندارد و معنی نبوت و معجزات و خصائص آن که از دیگر خارق عادات متمیز می‌گردد:

اول: بیان کردیم که نفس انسانی را قوه‌ایست هیولانی یعنی استعداد قبول معقولات را بالفعل دارا خواهد بود. و هر آنچه از قوه به فعل بیرون می‌آید، ناچار آن را سببی است و این سبب واجبست که موجود به فعل باشد. اگر موجود بالقوه باشد، محتاج به مخرج دیگری خواهد بود و یا اینست که تسلسل لازم می‌آید و یا منتهی به مخرج موجود بالفعل بدون قوه می‌گردد. و جایز نیست که این معنی جسم باشد برای این که جسم مرکب از ماده و صورت است و ماده امر بالقوه می‌باشد. پس آن جوهر مجرد از ماده است که او عقل فعال است. و این که او را فعال نامیده‌اند، در مقابل عقول هیولانیه است که منفعل می‌باشند که اثبات آن در الهیات از وجه دیگری گذشت؛ و فعل آن مختص به عقول و نفوس نیست بلکه هر صورتی که در عالم به وجود می‌آید، از فیض عام اوست و هر قابلی را آنچه مستحق اوست از صور عطا می‌کند.

باید دانست که جسم و قوه آن چیزی را ایجاد نمی‌کند زیرا جسم مرکب از ماده و صورت است و طبع ماده عدمی است و اگر جسم تأثیری کند به مشارکت ماده تأثیر می‌نماید و آن عدم است، و عدم در وجود مؤثر نمی‌باشد. پس عقل فعال مجرد از ماده و از هر قوه است، پس بالفعل جمیع از جهات است.

موضوع دوم (که احوال خاصه به نفس ورؤیاست).

خواب، غروب قوای ظاهره در اعماق بدن و توجه ارواح از ظاهر به باطن است و مقصود از ارواح در اینجا اجسام لطیفه‌ای است که مرکب از بخار خلطه‌ایی است که منبع آن قلب است و آن مرکب قوای نفسانی و حیوانیه است. از این جهت هرگاه مانعی در مجاری آن از اعضای مربوط به حس واقع گردد، حس باطل می‌شود و موجب صرع و سکنه می‌گردد.

هنگامی که حواس به سببی از اسباب نفس را کد گردد، از شغل حواس فارغ می‌ماند. زیرا همیشه مشغول به تفکر در آنچه حواس بر او وارد می‌کند، می‌باشد و هنگامی که فرصت فراغی به دست آورد و مانع از او مرتفع گردد و مستعد برای دیدن جوهر روحانیة شریفه عقلیه که در آنها نقش تمام موجودات می‌باشد، می‌گردد، و در نفس آنچه در این جوهر از

صور اشیاء است حاصل می‌گردد منطبق به خصوص آنچه مناسب با اغراض وی است که انطباع این‌صور در نفس مانند انطباع صور در آینه است.

پس اگر صور جزئی باشد، درقوة مصوره واقع می‌شود و آن را قوه حافظه حفظ نماید بدون تصرف قوه متخیله آن رؤیا صادقست و محتاج به تعبیر نمی‌باشد و اگر در قوه متخیله واقع گردد از مناسب آنها از صور محسوسه حکایت می‌نماید و آن محتاج به تعبیر و تأویل است.

از آنجاکه تصرفات خیال مضبوط نیست و به اختلاف احوال و اشخاص مختلف می‌باشد تعبیر آن مختلف می‌گردد و هنگامی که قوه متخیله منصرف از عالم عقل به عالم حس باشد و تصرفات آن مختلط باشد آن رؤیا اضغاث و احلام است و تعبیر ندارد. و همچنین اگر بر مزاج یکی از کیفیات چهارگانه غلبه نماید در خواب احوال مختلطه‌ای را می‌بیند.

سیم از موضوعات این مقاله که راجع به ادراک علم غیب دریداریست، بیان آن اینست که بعضی از نفوس به اندازه‌ای قوی می‌شوند که حس‌ها آنها را مشغول نمی‌سازد و مطلع به عالم غیب می‌گردد و از این‌رو بعضی از امور مانند برق خاطف بر او کشف می‌شود و آن مدرک در حافظه باقی می‌ماند که آن وحی صریح است.

و هرگاه درمخیله واقع‌گردد و به طبیعت محاکات مشغول شود محتاج به تأویل می‌باشد. چهارم از مباحث این مقاله که مشاهده نفس صور محسوسه را که وجود خارجی ندارد می‌باشد بدین بیان است که نفس امور غایبه را به‌طور قوی ادراک می‌نماید و عین آنچه ادراک نموده است درحافظه باقی می‌ماند و گاهی است که آن را به‌طور ضعیف قبول می‌کند و مخیله بر او مستولی می‌شود و آن را به‌صور محسوب حکایت می‌نماید و آن صورت درحس مشترك منطبق می‌شود که از قوه مصوره و مخیله به آن سرایت می‌کند. و ابصار عبارت از وقوع صورت درحس مشترك است اعم از آنکه آن صورت از خارج آید و یا از داخل به واسطه خیال به آن سرایت کنند و ممکن است این معنی از قوت نفس و یا از ضعف آن صورت گیرد.

پنجم عبارت از کرامات و معجزات است. باید دانست که خصائص معجزات سه چیز است. يك خاصیت درقوه و جوهر نفس است تا این‌که در هیولی عالم به وسیله ازاله صورتی و ایجاد صورت دیگر تأثیر کند و آن اینست که هیولی منفاد برای تأثیر نفوس شریفه مفارقه است و مطیع قوای ساریه عالم می‌گردد. گاهی است که نفس انسانی در شرافت به حدی رسد که مناسب با این نفوس شود و فعل او را به‌جا آرد و بر آنچه او توانایی دارد، توانایی داشته باشد مثل آن که کوهی را از جا برکند و گوهری را آب نماید و جسم سیالی را جامد سازد و آنرا سبک‌کند و نسبت این نفوس به آن نفوس مانند نسبت چراغ به خورشید است چنان‌چه خورشید در اشیاء تأثیر می‌نماید و آنرا تسخین می‌کند و نور می‌دهد همچنین چراغ به قدر خود تأثیر می‌کند.

خود معلوم است که نفس دارای تأثیرات جزئی در بدن می‌باشد مثلاً هرگاه در نفس صورت غلبه و غضب پدید آید مزاج گرم می‌شود و صورت سرخ می‌گردد و هرگاه صورتی

که صورت شهوت باشد در جایگاه‌های منی حرارتی تولید می‌گردد و عروق آلت تناسل از باد پر می‌شود و آن را مستعد برای عمل می‌سازد و مؤثر همان مجرد تصور است. خاصیت دوم آنست که نفس صفا یا بدکه آن را قویاً برای اتصال به عقل فعال مستعد سازد که علوم از او بدان اضافه شود و پیش از این به حال قوه قدسیه که برای بعضی حاصل می‌گردد که بدان وسیله از تفکر و تعلم مستغنی می‌شود، اشاره نمودیم «یکادزیتها یضی» و لو لم تمسه نار نور علی نور»^۱

خاصیت سوم: قوه متخیله می‌تواند قوی شود. به طوری که در بیداری به عالم غیب متصل گردد و آنچه آنرا ادراک نموده است به صورت جمیل و اصوات منظوم حکایت کند و در بیداری بیند و بشنود و آن صورت را که حاکی از جوهر شریف است صورت عجیبه درغایت حسن و جمال بیند که همان ملکی است که پیغمبر او را می‌بیند؛ و معارفی که متصل به نفس است از اتصال به جواهر شریفه می‌باشد که به صورت کلام نیکو بیرون می‌آید و در حسن مشترك واقع می‌گردد و مسموم می‌شود.

نفوس هر چند در نوع متفق می‌باشند، لکن به خواصی متمایز می‌گردند و عملیات آنها به اختلافات عجیبی مختلف می‌شود و طبیعت دارای اسراری عجیب برای اتصال علویات به سفلیات است و خداوند بزرگتر از آنست که هر کس را به او راه باشد و جز افراد معدود کسی نتواند در حریم او راه یابد. و مشتملات این فن مضحکه برای گولان و وسیله عبرت برای تحصیل‌کردگان است. هر کس آنرا بشنود و از آن مشمتر شود، خود را متهم سازد و هر کس با آنچه برای آن خلق شده است، مناسب است. [مبحث طبیعیات به حمد خداوند پایان یافت].

آراء عرب در دوره جاهلیت

[تقارب فکری عرب و ملت های هند و ایران]

پیش از ظهور اسلام

[در آغاز کتاب گفتیم که «عرب»، و «هند» از حیث روش فکری نزدیک یکدیگرند، و باجمال سخن گفتیم؛ زیرا در آنجا سخن از همنائی آنها با یکدیگر و مقاربه بین آن دو قوم منحصر در این بود که خواص اشیاء و احکام ماهیات را معتبر می‌شناسند؛ و بیشتر در قید «فطرت» و «طبیعت» هستند. اما «رومیان» و «فارسیان» از حیث فکر به روش واحدی می‌روند. اینان چگونگی اشیاء را معتبر می‌شمارند، و از روی طبیعت اشیاء حکم درباره آنها صادر میکنند و بیشتر در قید «اکتساب»، و کوشش (جهد) هستند^(۱)



اکنون اقوال: «عرب» را در جاهلیت ذکر میکنیم، و در دنبال آن اقوال: «هند» را می‌آوریم و به آن، کتاب را پایان میدهیم.

[حکم خانه کعبه]

و پیش از آن که بشرح مذاهب آنان بپردازیم راجع به «خانه کعبه» - که خدا آنرا مصون بدارد - شرحی ذکر میکنیم؛ و بعداً در باب «معابد» دیگری

(۱) برای اطلاع از وحدت عقیده و ارتباط دو فرهنگ قدیم ایران و هند رجوع شود به

مقدمه کتاب سر اکبر (اوپانیاشاد) با اهتمام دکتر تاراچند و جلالی نائینی (نویسنده این سطور) -

چاپ تهران - سال ۱۳۴۰ هجری شمسی .

که در جهان برپا شده سخن خواهیم گفت.

از این «معابد» برخی را بر دین حق ساخته‌اند تا قبله مردم باشد. و برخی دیگر را بعقیده باطل برپا کرده‌اند که مایه کمراهی مردم باشد. و در قرآن کریم آمده است: «ان اول بیت وضع للناس للذي ببكة مبارکاً وهدى للعالمین» (۱).

و روایت‌ها در این که نخستین بانی «کعبه» کیست اختلاف دارد. بعضی گفته‌اند که «آدم» - علیه السلام - وقتی به سرزمین «سراندیب» از کشور «هند» فرود افتاد و در زمین میان فقدان زن، و وجدان توبه خود سرگردان می‌گشت تا «حواء» را بر «کوه رحمت» از «عرفات» در یافت و بشناخت آنگاه به «مگه» رفت، و در آنجا به خدای تعالی نالید و زاری کرد تا او را اجازه بنای خانه‌ای که هنگام نماز قبله او باشد و هنگام عبادت مطاف او قرار گیرد، بدهد، چنان که در آسمان «بیت المعمور» را مطاف «فرشتگان» و زیارتگاه «روحانیان» دیده بود؛ خداوند مثال آن خانه را بر او نازل کرد که بصورت سراپرده‌ای از نور بود، پس آدم آن را در حایه خانه کعبه برقرار ساخت، و بدان رو می‌آورد و آنرا طواف مینمود. و پس از آنکه «مرد شیث» - وصی او - «خانه» را از سنگ و گل به همان شکل بساخت، بطوریکه کاملاً جزء به جزء همچنان سراپرده نورانی بود.

در «طوفان نوح» این خانه ویران شد، و روزگاری طول کشید تا آب‌ها فرو نشست و کار طوفان به پایان آمد و نوبت نبوت به «ابراهیم خلیل» - علیه السلام - رسید، و او «هاجر» را بر آن جای مبارک برد، و «اسماعیل» در آنجا به دنیا آمد، و در همانجا پرورش یافت و بزرگ شد.

و «ابراهیم» بار دیگر به آنجا باز آمد و با شرکت «اسماعیل» «خانه» را بساخت چنانکه در گفتار الهی است: «و اذیرفع ابراهیم القواعد من البيت واسماعیل» (۲).

(۱) قرآن ۳/۹۰.

(۲) قرآن ۲/۱۲۱.

و به اقتضای وحی الهی اساس آن خانه را برپا نمودند، و در آن همه مناسبت هائی را که با «بیت المعمور» داشت، رعایت کردند.

و «مناسک» و «مشاعر» را بطوری بنیاد نهادند که همه مناسبات میان آنها با شرع (۱) محفوظ بود، و خداوند این خدمت را از هر دو قبول کرد، و آن شرافت و بزرگواری تاروزگارما، و تا روز ستاخیز برقرار ماند تا بر حسن قبول این خدمت دلالت کند.

پس عقاید عرب در این باب اختلاف پیدا کرد.



نخستین کسی که در آن «خانه» بُت ها نهاد، «عمر بن لُحَی» (۲) بود، پس از آن که در «مکه» سرور قوم خود شد و کارهای خانه به دست او افتاد؛ به شهر «بَلَقَا» واقع در «شام» رفت، و مردمی را دید که بُت ها را می پرستیدند، و درباره آنها از ایشان پرسید بدو گفتند: اینها خداوندانی اند که ما آنها را بصورت هیکل های علوی و صور انسانی در آورده ایم و از آنها یاری می خواهیم و به ما یاری میکنند و آب میجوئیم ما را سیراب میدارند و شفا میخواهیم، ما را شفا می دهند؛ آنها پسندید و بتی از بت های ایشان را خواست. به وی «هبل» را دادند و به «مکه» آورد و در «کعبه» جای داد و با او «اساف»، و «نائله» به شکل زوجین (زن و شوهر) بودند و مردم را بستایش و نیایش آنها دعوت کرد که آنها را نزد خدای تعالی شفیع قرار دهند.

و این واقعه در آغاز پادشاهی «شاپور ذوالاکتاف» روی داد تا اینکه «اسلام» ظاهر شد و آنها را بیرون ریخت و باطل کرد.

و از این رو کذب کسانی معلوم میشود که میگویند بیت الله الحرام «خانه کیوان» (بیت زحل) بوده؛ و بانی اول آنرا بطالع های معین و اتصالهای

(۱) عبارت مؤلف در متن انتقادی ازهر: «وبین الشرع الاخیر»، و در حاشیه چاپ الفصل:

«وبین الشرع» با حذف کلمه اضافی است و در چاپ تهران روی کلمه «الاخیر» خط کشیده شده است.

(۲) در چاپ انتقادی ازهر این نام: «عمر بن لُحَی بن غالوثة بن عمرو» ضبط است.

مقبول کواکب بر آورده و آنرا «بیت زحل» نامید؛ و بدین سبب همیشه پایدار و بر قرار و بزرگ مقدار است، چه کیوان بر پایداری و عمر دراز بیش از ستارگان دیگر دلالت دارد.

و این گفتار درست نیست، چه بنای اول خانه کعبه از روی وحی بود و به دست خداوندان وحی و الهام بنا شده است.

[خانه‌های دیگر، غیر از کعبه که برای عبادت برگزیده شده است]

[بدان که معابد به دو دسته تقسیم می‌شود :

بتکده ها ،

و آتشکده ها .

جاهائی که « آتشکده » ها برپاست ضمن بیان « مقالات مجوس »

ذکر کردیم .

و اما بتکده‌هایی که متعلق به «عرب» ، و «هند» بوده ؛ هفت معبد معروف

و مشهوری است که بنام « هفت اختر » بنیان گذاشته شده است .

برخی از آنها نخست « بتکده » بوده که بعداً « آتشکده » شده است ، و

برخی بهمان حال اول برقرار است .

در میان « بت پرستان » ، و « آتش پرستان » کشمکش‌های بسیاری رخ داده

و کار ازدستی به دست دیگر می افتاده است ...

و هر کدام غلبه پیدا میکرد معبد دیگری را به پرستشگاه مذهب و آئین

خود مُبدّل می ساخت .

یکی از آنها « مَعْبِدِ فارس »^(۱) است - که بر سر کوهی در سه فرسخی

اصفهان بنا شده و در آن بت‌هائی قرار داشت تا اینکه گشتاسب شاه آئین مجوس

پذیرفت و بت‌ها را بیرون ریخت و آنرا « آتشکده » ساخت .

و یکی دیگر از آنها معبدی است در « موُلّتان » از کشور « هند » که در آنجا

هنوز « بت » ها برقرار است .

(۱) در بعضی نسخ عربی این نام : « بیت فارس » و در بعضی دیگر « بیت مارس » ضبط است .

این معبد بر سر کوه آتشکوه اصفهان که امروز منبع آب لوله کشی شهر اصفهان است .

آنجا تعبیه شده ، واقع بوده است .

وایضاً یکی دیگر معبد: «سدو سان» در کشور «هند» است که در آن بت های بزرگ و شکفت آور موجود است. «هندی» ها این دو معبد را در مواقع معینی از سال زیارت میکنند و از راه دور مانند حجاج بدانجا رخت برمی بندند (۱).

و از آنها معبد «نوبهار» است که «منوچهر» در شهر «بلخ» بنام «ماه» (قمر) ساخت، و پس از ظهور اسلام، «بلخیان» آنرا ویران کردند. و معبد دیگر: «بیت غمدان» در شهر «صنعاء یمن» است که آنرا «ضحاک» بنام «ناهید» (زهره) بر آورد و «عثمان بن عفان» آنرا ویران کرد. و هفتمین آنها معبد: «کاووسان» است که «کیکاوس» آنرا: بنام آفتاب در شهر «فرغانه» بصورت شکفت انگیزی بنا کرد و «معتمد» (خلیفه عباسی)، ویرانش ساخت.

(۱) هم اکنون در سرزمین هند معابد بسیاری متعلق به پیروان فرق مذهب «هندو» و «جین» و غیر آنها موجود است و در آن معابد تندیس های خدایان مختلف نصب گردیده که از نظر طبقه فهمیده و منور الفکر این صور و مجسمه های عدیده تنها مظهر قدرت و صفات گوناگون خدا بشمار میرود ولی از نظر عوام الناس و افراد نادان مجسمه های مذکور بمثابة خدایان شناخته میشوند.

[اصناف عرب در دوره جاهلیت]

بدان که عرب ها به دسته های مختلفی تقسیم میشوند :

از آنها يك دسته : « **مُعْظَلَه** » ،

ودسته دیگر: « **مُحَصِّلَه** » هستند^(۱).

[**مُعْظَلَه** عرب]

[منکران: خالق ، وبعث ، واعاده]^(۲)

اما معظله عرب اصناف اند :

بعضی [ازایشان] انکار خالق ، وبعث ، واعاده کنند ...

وگویند، طبع محیی است، ودهرُ مفتی ، واز این طایفه در «قرآن» [مجید]
خبر می فرماید، آنجا که گفت : «وقالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا [نموت ، و
نحیا]»^(۳) ؛

درین کریمه اشارت است به آن که آن طایفه سبب حیات، و موت بر
« طبایع محسوسه » در «عالم سفلی» مقصور دانند ، و بترکیب طبایع و تحلیل
عناصر بقاء و فناء عنصری محصور^(۴) شمرند؛ پس جامع را «طبع» دانند ، و

(۱) در ترجمه صدرتر که اصفهانی و تحریر نو مصطفی خالقداد عباسی قسمت بالا یعنی از صفحه

۳۰۹ تا اینجا محذوف است و برای تکمیل ترجمه قسمت محذوف از متن عربی بفارسی نقل شد .

(۲) در بعضی از نسخ و از جمله در حاشیه چاپ الفصل « مفتی » ضبط گرفته شده و

البته غلط است .

(۳) قرآن ۲۳/۴۵ .

(۴) م : محسوس . ت : محصور .

مهلك را « دهر » گویند که « [و] ما يهلكنا الا الدهر، [وما لهم بذلك من علم، ان هم الا يظنون] » (۱)؛

پس گمان های (فاسد) ایشان را در [بسیاری از آیات و سُورَ]
 « قرآن » [بحکم ضرورات] فکری [وادلّه و آیات فطری محکوم] میسازد (۲)
 که «اولم يتفكروا ما يصاحبهم من جنة ؛ ان هو الا نذير مبين» (۳)، «اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض؟» (۴).

وقال : « اولم ينظروا الى ما خلق الله ؟ » (۵)، وقال [« قل ائنيكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين ؟ »] (۶).

وقال : [« يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم »] (۷).

« چه حقایق این نصوص کریمه هادی است به آنکه از خلق و عجایب حکمتی که در زیر آفرینش اصناف آن مندرج است راه اثبات خالق کریم، و مبدع روشن و هویدا است و آن که چنان مبدعی قدیر بکمال قدرت بر پیدا کردن خلقت مکنونات در اول نشأه و باز موجود گردانیدن در نشأه ثانی قادر و توانا خواهد بود » (۸).

(۱) قرآن کریم ۲۳/۴۵ .

(۲) عبارت عربی اینست : « فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات فطرية في كم آية و كم سورة ؛ فقال تعالى » و ترجمه صحیح و روان آن این است : « پس در بسیاری از آیات و سور قرآنی با ادله عقلی و آیات و علامات فطری و طبیعی علیه آنان استدلال شده است . »

(۳) قرآن ۱۸۳/۷ .

(۴) قرآن ۱۸۴/۷ .

(۵) مستفاد از آیات شریفه قرآن، ۳۳/۴۶ و ۴۸/۱۶ .

(۶) قرآن کریم، ۹/۴۱ .

(۷) قرآن کریم، ۲۱/۲ .

(۸) عبارت داخل دو کمانك (گیومه) در ترجمه و تفسیر این عبارت کوناه عربی مؤلف است: « فائتبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق و انه قادر على الكمال ابتداءً ، و إعادة . »

[مُنْكَرَان : بَعْثٌ ، وَاِعَادَه]

وصنفي ديگر از آن مردم به^(۱) آفريننده آفرينش ، و به ابتدای خلقت ، وابداع قائل باشند (و بمقتضای آن مقرّ و منقاد) ؛ و اما بعث و اعاده را انكار كنند^(۲) ؛ چنانچه فحواي « قرآن » از آن خبر ميدهد در آیات متفرقه آنجا كه فرمود: ^(۳) « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قال: من يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ » ^(۴)؛

پس استدلال كرد برايشان به « نشأة اولی » چون اعتراف نمودند به « خلق اول » ؛ پس فرمود جلّ ذكره : « قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ » ^(۵) ، و قال : « اَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ ؟ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ » ^(۶) .
 « چه درين نصوص شواهد يقينی^(۷) بر آن كه به « خلق اول » معترف اند ، متحقق است . و دفع صولات عناد ايشان حقايق وحی بمضمون اين آیات فرموده^(۸) .

(۱) م : آن مردم اقرار دارند به .

(۲) عبارت عربی اینست : «وصنف منهم : اقرؤا : بالخالق وابتداء الخلق . والا بداع وانكروا : البعث والاعادة» و ترجمه صحيح آن ، اين : «وصنفي از آنها به خالق وابتدای خلق و ابداع اقرار دارند ؛ و بعث و اعاده را انكار كنند » .

(۳) عبارت عربی چنین است : «وهم الذين اخبر عنهم القرآن» . و ترجمه آن اين است «ايشان کسانی اند كه خبر داد از آنها قرآن»:

(۴ و ۵) قرآن كريم ، ۷۹/۳۶

(۶) قرآن كريم ، ۱۵/۵۰

(۷) م و ب ، يقينی عینی .

(۸) عبارت داخل دو کمانك زايد بر متن عربی است .

[منکران رسالت : بُت پرستان]

وصفی دیگر از معاندان به «خالق» و «ابتدای خلق» ، نوعی از «اعاده» مُقرّند؛ لیکن انکار رسالت کنند و عبادت اصنام میپردازند؛ و به زعم (باطل) [خود] گویند: در حضرت کبریای الهی [در خانه آخرت] ما را شفیع اند و بجا نب مساکن اصنام حج بگذارند و به نجرهدی تعظیم اصنام نمایند و ذبح قربان به قربت بتان منوط دارند و التزام مناسک و مشاعر عبادت بتان موکول دارند (۱).

و اکثر طوایف «عرب» برین وتیره روند، مگر اندکی از ایشان از پرستش بتان احتراز نمایند، اما بتصدیق پیمبران معترف نباشند (۲).
و از حال آن طایفه «قرآن» باین طریق خبر میفرماید که [و قالوا:]
مال هذا الرسول یا کل الطعام ، و یمشی فی الاسواق ، (الآیه) [ناقولہ تعالی: «ان تتبعون الا رجلاً مسحوراً»] (۳).

پس نصوص قرآنی برایشان استدلال فرموده که طریق انتعاش پیغمبران سابق برین نهج بوده و فرموده: «وما ارسلنا قبلك من المرسلین الا انهم لیاکلون الطعام و یمشون فی الاسواق» (۴).

(۱) اینجا نیز عبارت: «واحلوا وحرما» از قلم ترجمه افتاده است و ترجمه این عبارت بر این تقریب است: «(هرچه خواهند از پیش خود) حلال و حرام سازند».

(۲) عبارت مؤلف اینست: «وهم الدهماء من العرب الا شر ذمة منهم نذکرهم» و ترجمه صحیح آن این: «واینانند توده عرب، مگر اندکی که آنان را یاد میکنیم».

(۳) قرآن ۸/۲۵.

(۴) قرآن ۹/۲۵.

[شبهه های اعراب جاهلی]

شبهات عرب مقصور برین دوشبهه بود :
اول : انکار حشر میکردند و بعث اجساد .
و دوم : ارسال رُسُل را انکار مینمودند .

واخبار از سوء سریرت طایفه اول در نصوص قرآنی فرماید که « قالوا (۱) :
اِذَا مَتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا اِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ، او آباؤنا الاولون ؟ » (۲) .

« واز این عقیده فاسد درمز خرافات اشعار خویش مبنی بر رسوخ در آن
خذلان شقاوت آثار گفته باشند » : (۳)

[أَ اترك لذة الصبَاء يوماً لما وعدوه من لبن و خمر] (۴)
حیاءم موتم نمر نشر ؟ (۵) حدیث خرافه یا أم عمرو (۶)
وبعضی دیگر راهم [در رثاء مشرکان غزوه بدر] اشعار [ی] باشد (۷) :
[فماذا بالقلیب قلیب بدر من الشیزی تکلل بالسنام]

(۱) عبارت عربی چنین است : « فعلی الاولى قالوا » و معنی آن این : « پس بر مبنای
شبهه اول گفتند » :

(۲) قرآن ۲۵/۲۲ .

(۳) عبارت داخل هلالین را در برابر این عبارت عربی مؤلف مترجمان اول و دوم
بافته اند : « الی امثالها من الآیات . وعبروا عن ذلك فی اشعارهم : فقال بعضهم ، وترجمه آن
اینست : « بعلاوه امثال آن از آیات (قرآنی) ، واز این مذهب در اشعارشان یاد کرده اند
چنانکه یکی از آنان گفته است » .

(۴) در چاپ تهران این بیت نیز مذکور و ترجمه آن اینست « آیا لذت شراب رازروزی
ترك كنم برای آنچه از شیر و شراب وعده داده اند (یعنی : شیر و شراب بهشتی) .
(۵) م : بعث .

(۶) ترجمه بیت بالا این است : « زندگانی ، آنگاه مرك ، سپس برانگیختن ، داستان
خرافی است ای مادر عمرو »

(۷) عبارت عربی اینست : « ولبعضهم فی مرثیه اهل بدر من المشرکین » و ترجمه آن
این : « و بعضی از ایشان را اشعاری در مرثیه مشرکین اهل بدر است » .

یخبیرنا الرسول: بان سنجیی و کیف حیاة اصداء و هام (۱).

و طایفه ای از : « عرب » به « تناسخ » قائل بودند ؛ و طریق اعتقاد ایشان آن که چون شخص به موت طبیعی و یا به قتل بمیرد ، خون دماغ با فضلات خون دیگر [اعضاء] او مجتمع شود (۲) و مرغی [«هامه»] (۳) گردد و هر صد سال به سر قبر آن شخص آید و به رَدْع و نفی این طایفه اشارت نبوی (- علی صاحبها افضل الصلوات و التحیات -) وارد است ، درین خبر که « لاهامة ، ولا عدوی [ولا صفر] » (۴).

اما شبهه دوم ؛ زمام هدایت از دست گذاشته و علم شقاوت برافراشته انکار پیغمبران (- علی نبینا وعلیهم السلام -) کنند و گویند : از حضرت حق سبحانه بصورت بشر هیچ پیغمبری مبعوث نشده و قرآن از سیرت ایشان خبر میدهد که (۵)

(۱) ترجمه دو بیت مزبور اینست : « پس چه هاست درچاه و کودال بدر از کاسه های مکمل به کوهان شتران (و مراد از کاسه های آنچنانی زاد مردان و سخاوتمندان از مشرکین قریش اند که لاشه های آنان را درچاه بدر روی هم انباشته بودند و گوئی با کشته شدن آنان سفره های اطعام برای همیشه برچیده شده و این کاسه های چوبین مملو از طعام و مکمل به گوشت کوهان شتران است که در فلیب بدر دفن گردیده است) . « خبر میدهد مارا پیامبر که به زودی زنده خواهیم شد ، چکونه است زندگی مغزهای سر و استخوانهای مردگان (که بعد از مرگ بصورت بوم درآمده و از قبر بیرون می پرند) ؟ » .

باید التفات داشت که « شیزی » در لغت عرب نوعی از درخت است که از آن کاسه های چوبین میساختند و در این بیت بر کاسه های چوبی اطلاق شده است).

(۲) عبارت مؤلف این است : « اجتماع دم الدماغ و اجزاء بنیته » ، و معنی آن اینک : « خون دماغ با اجزاء بنیه او جمع گردد » .

(۳) نوعی از بوم .

(۴) ترجمه عبارت مذکور در بالا این است : « نه بومی است ، نه واگیری ، نه صفری .

(۵) عبارت مؤلف در چاپ انتقادی ازهر اینست : « و اما علی الشبهة الثانية کان انکارهم لبعث الرسول - صلی الله علیه وسلم - فی الصورة البشرية ، و اصرارهم علی ذلك ابلغ . و اخبر التنزیل عنهم بقوله تعالی : « و ما منع الناس .. الآیة » و ترجمه آن اینست : « و اما بر شبهه دوم انکار اعراب برای بعث رسول - صلی الله علیه وسلم - در صورت بشری شدیدتر و اصرار ایشان برین امر بلیغ تر بود . و تنزیل (قرآن) از آنها خبر میدهد آنجا که « یقر ما ید... »

و در چاپ تهران جمله « صلی الله علیه وسلم » بعد از کلمه « الرسول » نیامده است و ظاهراً درست هم همین چاپ تهران است ، زیرا این جمله دعائیه مخصوص به اسم سامی پیغمبر اسلام میباشد و شبهه مورد بحث مربوط به نوع « رسل » است نه به شخص پیغمبر خاتم - صلی الله علیه و آله وسلم .

« و ما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشراً رسولاً؟ ابشر یهدوننا؟ » (۱) (نص کریم به شبهه ایشان اشارت فرمود که تساوی در بشریت است و آنان که از متابعت کردن و فرمان بردن مماثل خود شک کنند به صحرای گمراهی افتاده اند) (۲).

وظایفه‌ای از منکران رسالت بشر گویند که «فرشته» لایق رسالت حق- تعالی تواند بود و گویند مَلِیکی باید که پیام حق به خلق رساند. (۳)
وظایفه‌ای که به «مَلِک» اعتراف نکنند، گویند: شفیع و وسیله از ما به حضرت حق سبحانه «بُتّان» [منسوب] اند.

و انکار «شریعت» کنند که نتواند بود که از حضرت حق «شوعی» فرود آید.

(۱) قرآن کریم، ۹۴/۱۷

(۲) داخل هلالین خارج از متن عربی کتاب است.

(۳) عبارت عربی مؤلف اینست: «فمن كان يعترف بالملائكة كان يريد ان يأتي ملك من السماء؛ وقالوا: لولا انزل عليه ملك». و ترجمه آن اینست: «پس آنانکه به فرشتگان اعتراف داشتند میخواستند که فرشته‌ای (برسالت) از آسمان بیاید و گفتند: چرا بر او (یعنی بر رسول اکرم) فرشته‌ای (که ما را براستی ادعای او هدایت نماید) نازل نگردید؟».

[بُتَانِ عَرَب و اَمِیَالِ اِیْشان]

پس بعبادت (اصناف) « بُتَان » زیانکار کشتند و آن اصناف را وسائل (به حق) انگاشتند .

و اسامی بُتَانِ اینست :

وَدَّ ، و سُواع ، و یَغُوْث ، و یَعُوْق ، و نَسْر .

وَدَّ «قبیله عبادت قبیله: کلب» است که مسکن ایشان «دُوْمَةُ الْجَنْدَل» باشد .

و سُواع «راطایفه هذیل» [می] پرستید [ند] ، و به جانب قرارگاه آن (۱)

حج گذاردن تعیین کردند ، و به نحر قربانی ها به آن صنم تقرب میکردند .

و یَغُوْث : را قبیله: «مَذِیح» ، و بعض قبایل : «یَمَن» پرستش مخصوص

داشتند .

و نَسْر را «نِزِی الکِلاع» که قبیله ای اند که در زمین «حمیر» باشند [می]

پرستیدند .

و یَعُوْق «قبیله پرستش اهل «هَمْدَان» شد .

و «لَات» را قبیله «ثَقِیف» که در «طایف» ساکن بودند ، پرستش نمودند .

و «عُزَی» را «قریش» ، و جمیع «بنی کنانه» ، و جمعی از قبیله «بنی سلیم»

قبیله پرستش خود ساختند .

و «مَنَات» را قبیله «أَوْس» ، و «خَزْرَج» ، و «غَسَّان» پرستیدند .

و «هُبَل» : اعظم اصنام بود ، و در جبلت ایشان بفرط تعظیم متخصّص بود ،

و در ظهر کعبه (محترمه) جای آنرا مقرر داشتند .

و «إِسَاف» ، و «نَائِلَة» دو صنم بود که «عمرو بن لُحَی» در «صفا» ، و «مروه» نهاده

بود، و در محاذی کعبه (مکرمه) نزدیک آن دوسنم قربانی میکردند.
و زعم ایشان آن بود که این دوسنم دوشخص بودند، در قبیله «جُرْهُم»؛
«اساف بن عمرو»، و «نائله بنت سهل» که در کعبه (معظمه) بفسق مبتلا شده، سطوت
انتقام فاعل مختار آنها را بصورت این دوسنم مسخ فرمود؛ و بعضی بر آنند که
دوسنم بودند که «عمرو بن لُحَی» [آنها را آورده و] در «صفا» و «مروه» نهاده
بود.

و قبیله: «بنی مَلْکَان» را از «کنانه» صنمی بود، «سعد» نام، و اسم آن صنم در
(مزخرفات) اشعار ایشان باشد (۱).

شعر

اتینا الی سعد لیجمع شملنا فشتتنا سعد فلانحن من سعد
[و هل سعد الا صخرة بمنوفة من الارض لا يدعولفی ولا رشد] (۲)
و عادت عرب آن بود چون بتلبیه ها مشغول بودند، به این صیغه
می گفتند:

لیک اللهم لییک لییک لاشریک لک
الاشریک هو لک تملکه و ما ملک (۳)

و از اصناف «عرب» بعضی میل به «یهودیت» کنند (۴) و طایفه به
«نصرانیت».

(۱) عبارت عربی در چاپ انتقادی ازهر اینست: «وکان لبنی ملکان من کنانه صنم
یقال له سعد، وهو الذی یقول فیہ قائلهم» و ترجمه آن، این: «و بنی ملکان از کنانه را
بنی بود که آنرا سعد گفتندی، و آن: همان است که شاعری از ایشان در باره آن
گفته است».

(۲) ترجمه در بیت بالا اینست: «آمدیم بسوی سعد» که جمع کند تفرقه ما را،
پس ما را پراکنده ساخت، از این رو ما از سعد نیستیم. و آیا «سعد» جز پارچه سنگی است
در بیابانی از زمین که نه به گمراهی خواند و نه به راهیابی؟

(۳) م: الا شریک تملکه. ترجمه عبارت مؤلف اینست: «و عرب (جاهلی) در تلبیه و
تلهیل (هنگام حج) می گفت: لییک اللهم لییک ... الخ»

(۴) اگر گفته بود: «کردندی» عبارت ترجمه تمام و درست بودی.

و برخی [به] جانب: «صائبه» [متماثل شوند]، و در تأثیر «انواء» چنانچه منجمان را اعتقاد در تأثیر «نجوم»^(۱) باشد، اعتقاد کنند، به مرتبه که حرکت و سکون و سفر و اقامت خویش بمنافع انواء درست میداشتند و میگفتند که «مطرا نا بنوء کذا»^(۲).

و بعضی بعبادت «ملائکه» افتادند، بل بعبادت «جن» زیان زده و گرفتار می شدند، و می گفتند که این ها دختران خدا اند - «تعالی الله عما [يقول] وهدوا به و تقدس عما خسروا منه»^(۳).

.

(۱) عبارت متن عربی: «السیارات» است.

(۲) ترجمه عبارت بالا اینست: «برائمر طلوع و غروب فلان خانه (منزل) از خانه های قمر بر ما باران بارید

(۳) متن عبارت عربی این است: «تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً»، و عبارت فوق مغشوش و مغلولت مینماید و خارج از متن عربی کتاب است.

[علوم عرب در دوره جاهلیت]

و طایفه‌ای «مُحَصِّلَة عرب» اند.

بدان که «عرب» در ایام (فترت) جاهلیت به سه نوع علم فخر کردند :
اول : علم «انساب» ، [و «تواریخ» ، و «ادیان»] ، و آنرا از شرایف علوم
شمردندی ؛

خصوصاً معرفت اجداد پادشاه پیغمبران - علیه من الصلوات افضلها ومن-
التحیات اکملها- ، و اطلاع برین «نور» وارد از صلب «ابراهیم» - علی نبینا
و علیه السلام (۱).

و کیفیت تواصل ذریات ابراهیم - (علی نبینا و علیه السلام) - تا بعضی ظهورات
در اساریر؛ افتخار «عبدالمطلب» ظاهر شد که سید قریش، و والی وادی بطحاء بود
که فیل بزرگ او را سجده کرد، و قصه اصحاب فیل بصدق این حال ناطق است.
و ببرکت این «نور» مبین شرّ «ابرهه» از تعرض حرم کعبه دفع شد.
[«وارسل علیهم طیراً ابابیل» (۲)] (و طیر ابابیل برای مقهور شدن او
پیدا گشت) (۳).

واز میامن آن نور (باهر) در لوح خیال «عبدالمطلب» از دریچه منام تعیین

(۱) ترجمه متن عربی برین تقریب است : «و آنرا از شرایف دانشها شمردندی بویژه
شناخت انساب نیاکان پیامبر - علیه الصلوة والسلام - و اطلاع بر این نور وارد از صلب ابراهیم
به اسماعیل - علیهما السلام» .

(۲) قرآن کریم ۳/۱۰۵ .

(۳) ترجمه گفتار مؤلف در مقابل عبارات بالا برین تقریب است : «و تواصل آن در
ذریعت او (اسماعیل) تا ظهور پاره‌ای از آن در پیشانی عبدالمطلب بزرگ وادی (مکه) ،
بلند مرتبه در مجد که او را فیل بزرگ سجده کرد و قصه اصحاب فیل مربوط به او است . و
ببرکت این نور خدای تعالی شر ابرهه را دفع کرد و فرستاد بر ایشان پرنده ابابیل را» .

موضع «زمر» نمودند (۱).

واز برکت این نور (زاهر) عبدالمطلب به ذبیح فرزند دهم ملهم شد ؛ و از این رو به آن افتخار کرد شاه پیغمبران - علیه صلوات الرحمن - و بکلمه : « انا ابن الذبیحین » نطق فرمود (۲).

و مراد به ذبیح اول اسماعیل است - (علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام) - که اول کسی [است] که این نور مبین به او انتقال یافت ، [پس از آن مخفی شد ؛ و مراد به ذبیح دوم : عبدالله بن عبدالمطلب است و او آخرین کسی است که آن نور باو انتقال یافت و سپس بتمام و کمال آشکار گردید].

واز یمن این « نور » ساطع «عبدالمطلب» فرزندان را به ترك ظلم وعدوان امر فرمود و بملکرم اخلاق ترغیب کرد ، و از دنیات امور و رذایل شیم مانع شد .

و از برکات این نور (باهر) نظر در حکومت عرب و فصل حکم میانه متحاکمان به عبدالمطلب رسید ، چنانچه در ملتزم وساده عزّت و جلال مینهاد ، و به کعبه معظمه مستند می بود و در وقایع قوم حکم میکرد .

واز یمن [همین] نور با ابرهه توانست گفت که این خانه را خداوندی هست که بمحافظت بنیان ، و اندفاع نعمت ازارکان آن عنایت خواهد فرمود . [و در این باره آن گاه که به کوه «ابی قُبَیس» برشد، این اشعار انشاد کرد :

لاهمّ ان المرء یمنع بح رحله فامنع رحالك

(۱) ترجمه صحیح متن عربی این است : «ویرکت این نور بود که عبدالمطلب در عالم رؤیا موضع زمر را شناخت و غزاله (یعنی : مجسمه آهوی طلا) و شمشیرهایی را که جرم دفن کرده بود یافت » .

(۲) ترجمه عبارت عربی اینست : «ویرکت این نور عبدالمطلب ملهم شد به نذری که دهمین فرزندش را (در راه خدا) قربانی کند ؛ و به آن پیامبر - علیه الصلوة و السلام - افتخار کرد آنجا که گفت : «من فرزند دو قربانی هستم» .

لا يغلبن صليبههم و محالهم عدواً^(۱) محالك
ان كنت تاركهم و كه سبتنا فأمر ما بدالك^(۲)

واز یمن این «نور» بود که عبدالمطلب بشناسائی دارجزا مشرف بود . چنانچه دروصایای خویش میگفت که ظالم از دنیا مفارقت نکند تا از سوء فعل خویش مکافات یابد و عقوبت کند اورا خدای تعالی تاهلاك شود .
و در هویدائی این مقال از عبدالمطلب سؤال کردند در جواب گفت : به خدا که غیر این خانه ، خانه ای هست که 'محسن به احسان و بدکار به بدی انتقام می یابد'^(۳) .

(۱) در چاپ تهران و در متن چاپ انتقادی از هر کلمه «عدواً» بصورت مضبوط در این نسخه یعنی با «عین مهمله» و «واو» آمده است ، و در بعضی از نسخ مذکور در حاشیه چاپ ازهر «غدواً» با «غین معجمه» و «واو» است چنانکه در «غریب الحدیث» ابن اثیر نیز با توضیح و تفسیر آمده است و در معنی و لفظ با «غد» مشترك است و «فردا» معنی میدهد .

(۲) ترجمه ابیات بالا اینست: «خداوند! مردم منزل و رخت و پخت خود را نگاه می دارند پس توهم منزل و رخت و پخت خویش را نگاه دار !
انکند که صلیب (چلیبا) و نیروی آنان از روی عدوان بر نیروی تو چیره گردد ! (و بنابراین «غریب الحدیث» که «غدواً» ضبط و تصریح کرده عبارت باید چنین ترجمه شود : « نکند که صلیب آنان فردا بر نیروی تو چیره شود» .)

اگر اینان را با کعبه و پرستشگاه ما باز گذاری (که هر چه خواهند بکنند) امری خاص است که تو را روی داده است .

ناگفته نماند که بیت اول از این ابیات در چاپ انتقادی ازهر و همچنین در چاپ تهران به این صورت ثبت شده است :

« لا هم ان المرء يمنع حله فامنع حلالك » و معنی آن چنین است :
«خداوند! مردم جایگاه و فرودگاه شان را (از تجاوز غیر) پاس دارند، پس تو نیز از آن خویش را پاس دار !» .

(۳) عبارت ترجمه ناقص است و چنین مینماید که چند جمله از متن عربی در نسخه مورد ترجمه هردو مترجم ساقط شده باشد . اینک ترجمه عبارت مؤلف بنابر آنچه در چاپ ازهر و چاپ تهران آمده است : «و ببرکت آن نور بود که عبدالمطلب در وصایای خویش می فرمود : هیچ شتمگری از دنیا نخواهد رفت مگر اینکه خداوند از او انتقام بگیرد و عقوبت شتمکاریش بدو رسد . (قضارا) مردی شتمکار بمرک طبعی مرد و عقوبت شتمکاریش بدو نرسید ، داستان (برسیل نقض گفتار عبدالمطلب) بوی گفته شد ، عبدالمطلب تأملی کرد و گفت : بخدا سوگند که پس از این جهان ، جهان دیگری هست که در آن نیکوکار پاداش نیکوکاری ، و بدکار سزای بدکاریش را درمی یابد» .

و دلیل بر آن که عبدالمطلب اثبات [مبدأ و معاد] می نمود [آن که بایسرش «عبدالله» به قماری^(۱) که متعارف عرب است مشغول بود ، و به این رجز از شعر خود تفوه میکرد:

یارب انت الملك المحمود و انت ربی المبدیء والمعید

من عندك الطارف والتلید

و از اماراتی که دلالت کند بر آن که «عبدالمطلب» به معرفت «رسالت» و شرف «نبوت» مطلع بود ، آنست که چون در «مکه» قحطی عظیم پیدا شد ، و ساکنان آن چند سال از فیض منافع باران محروم گشتند: [پسر خود] «ابوطالب» را امر کرد تا ماه فلك رسالت ، و آفتاب آسمان هدایت را حاضر گردانید و هنوز غره هلال کمال در ابتدای سن طفولیت و رضاع [در قماط عزت و احترام محفوظ] بود - علیه من الصلوات از کاهها - عبدالمطلب و سادۀ عظمت و کمال آن پادشاه عزت و جلال [را] بر سر دست توسل نهاده روی به قبله که داشت آورد و آن طفل عالم طفیل را بر هوا انداخت^(۲).

(۱) عبارت عربی مؤلف چنین است : «ومما يدل على اثباته المبدء والمعاد : انه كان يضرب بالقداح على ابنه عبدالله ويقول:» و ترجمۀ فارسی آن، اینست : «و از جمله ادله ای که دلالت دارد بر اینکه عبدالمطلب معتقد به مبدأ و معاد بود این است که هنگام قرءه کشی بر سر پسرش عبدالله می گفت :

«یارب انت الملك المحمود، و انت ربی المبدیء والمعید، من عندك الطارف والتلید، یعنی: پروردگارا ! توئی پادشاه شایسته ستایش! و توئی پروردگار من که هم مبدئی و هم معید (یعنی: هم آفرینش نخست از تست و هم بازگرداننده مردگان به زندگی آن جهانی توئی) ، و هرگز تازم و کهنه ای از ناحیه تست (یعنی تو آن را داده ای) .

(۲) ترجمۀ عبارت عربی مؤلف اینست : « و از آنچه دلالت بر شناسائی او به حال رسالت و شرف نبوت دارد ، اینست که چون اهل مکه دچار آن خشک سالی معروف و بزرگ شدند و ابرها دو سال از باریدن امساك کردند ، عبدالمطلب به پسر خود ابوطالب امر کرد که محمد مصطفی - صلی الله علیه و سلم - را حاضر کند ، و او شیرخوار و در قماط پیچیده بود محمد را برد و دست بگرفت و رو بسوی کعبه کرد و او را (میان دودست) بسوی آسمان انداخت و گفت ای خدا! به حق این پسر ، و دوباره و سه باره او را بسوی آسمان انداخت و همچنان میگفت به حق این پسر سیراب کن ما را به بارانی دامن دار و دنیا له دار و ریزان و فراوان ، پس ساعتی نگذشت که ابر روی آسمان را پوشید و باران باریدن گرفت تا حدی که بر بنای مسجد فرسیدند» .

و گفت خدایا به حق این طفل سعادت سرانجام که ساحت اضطراب و وحیرت ما را بفیض رحمت باران فراوان تازه دار [و] بار دوم و سیوم [او را] بجانب هوا انداخت و بتضرع و ابتهال افاضه امطار انتفاع^(۱) را از حق تعالی درخواست ، چون به رحمت عالمیان طلب رحمت میکرد و به آفتاب رسالت ابر افاضت میطلبید ، یکساعت نگذشت که بفیض مأمول فایز شد ، و از خزانه وهب (و هاب) بی منت به باران های پی در پی مخصوص شده به مرتبه فیض سحاب متوالی گشت که از خراب شدن مسجد « بیت الحرام » اندیشناک شدند ، و از میامن توسل به سده رفیع رسالت - علیه افضل الصلوات والتحیات - ابوطالب آن شعر لایمیه که از وی بود ، و بعضی از آن مثبت میشود انشاء نمود :

و ابيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للارامل
يطيف به الهلاك من آل هاشم فهم عنده فى نعمة و فواضل
كذبتم وبيت الله يبرى محمداً^(۲) و لما نطاعن دونه و نفاضل
ولا نسلمه حتى نصرع حوله ونذهل عن ابنائنا والحلائل
[و میزان حق لا یخیس شعیره و وزان عدل و زنه غیر عادل]^(۳)

(۱) م و ب : انتقال .

(۲) این مصراع در چاپ از هر چنین ضبط شده است :

« کذبتم و رب البيت نبزی محمداً » و ترجمه آن این : « دروغ گفتید ، سوگند به خدای خانه ، مقهور سازیم محمد را (یعنی او را بفهر و غلبه دشمن واگذاریم) .

(۳) بیت اخیر در بیشتر نسخ عربی موجود نیست .

ترجمه ابیات بالا چنین است :

سپید اندام نیکو خصالی است که طلب باران میشود از ابر به یمن چهره او ، پناه یتیمان و حافظ بیوه زنان است .

طواف میکنند گرد او فقراء از آل هاشم ، پس ایشان نزد او در نعمت و فراوانی میباشند . دروغ گفتید به حق خانه کعبه ! آیا ناتوان میگردد محمد و ما در دفاع از او نیزه نزنیم و دفاع نکنیم ؟

او را (بدشمن) تسلیم نمی کنیم مگر کردا کرد او بر زمین افتیم و صرف نظر میکنیم از فرزندان و زنان خود .

او میزان حق است که غلط نمیکند موئی را و وزن کنند عدلی است که در وزن آن کم و کاست نیست .

(مضمون این ابیات آن که این دولت پناه روی سفیدی سعادت نویدی است که از فرخی وجود همایونش از ابر تیره روشنائی رحمت باران طلبند، و رحمت پناهی است که پشت استظهار یتیمان بسدهٔ مرحمت عامش قوی است، و وحشت جراحت زنان ماتم زده را نوش داروی لطف بی نهایتش مرهم است (۱) آن دولت پناهی است که گردنکشان آل هاشم حوالی سدهٔ عزتش بگام اکرام سپرند. و از فواضل مراحم اکرامش فضلهٔ انعام و احسان برند. قسم به مفاخر تعظیم بیت الله مکرم که دروغگواست آن فوج بی اهداء که بانقیار (۲) دولت مؤبدش گرایند و ما که گردنکشان حی قریشیم بطعان شوکت در مظاهر خدام جلالش ایستادگی نمائیم و در تقویت این عظمت در غلبهٔ بر خصم سعی کنیم). و «عباس بن عبدالمطلب» (۳) در مناقب جلال آن آسمان کمال قصیدهٔ پرداخته و پایة قدر خویش را به تشریف آن مکرمت مماس سماک ساخته. از جملهٔ آن قصیده این ابیات است: (۴)

من قبلها طبت فی الظلال و فی	مستودع حین یخصف الورق
ثم هبطت البلاد : لا بشر	انت ولا مضغة ولا علق
[بل نطفة ترکب السفین وقد	الجم نسراً واهله الفرق (۵)
تنقل من صالب الی رحم	اذا مضی عالم بدا طبق
حتی احتوی بیتک المہیم فی	خندف علیاء تحتها النطق
وانت لما ولدت (۶) اشرقت الا	رض وضاءت بنورك الافق

(۱) م و ب : مرحمت آن .

(۲) م : بانقیار .

(۳) عباس بن عبدالمطلب از بزرگان قریش در جاهلیت و اسلام و عم پیامبر (اسلام) وجد خلفای عباسی متولد سال ۵۱ پیش از هجرت و متوفی سال ۳۲ هجری .

(۴) ترجمهٔ متن عربی مؤلف اینست : « و عباس بن عبدالمطلب دربارهٔ پیامبر - علیه الصلوة والسلام - قصیده‌ای گفته است که این ابیات از آنست .

(۵) ازهر : واهله الفرق .

(۶) ازهر : لماظهرت .

فَنَحْنُ فِي ذَلِكَ الضِيَاءِ وَفِي النُّورِ وَسَبْرُ الرِّشَادِ: نَخْتَرُقُ (۱)

مضمون این آیات آن که صاحب روح و استیناس : عباس- رضی الله عنه- اساس تعظیم این منقبت به شأنی مستحکم داشته [که] پیشتر از ظهور این طاس نگون و سابقتر از گردش دولاب بازگون از مراسم عظمت و جلال و مناقب مکرمت و اقبال فرازنده علم : «وما ارسلناك» (۲) خبر میدهد طائفان آستان عرش نشان را بطریق خطاب میگوید : پیش از پیدائی این زمان حادث نشان ای برگزیده تشریف: اول ما خلق [الله] نوری در ظلال بی زوال کبریای متعال - تعالی شانه - به آسایش قرب و حضور خوشحال بودی ، و در آن مستودع عنایت و کرم به شرف قرب مُشرف بودی :

بیت

هنوز آدم میان آب و گل بود که او شاهنشاه ایوان دل بود
در هنگام بی نشان که بر ورق لوح محفوظ ، مکونات را ثبت میکردند ،
از آن رفعت مرتبت به بلاد مواد هیولانی فرو آمدی ، ولیکن از فرط نورانیت
کوئی حقیقتی دیگر است عنصر هدایت انارت نه بشر است ، و نه مضغه ، و نه
علقه : آری :

(۱) ترجمه هفت بیت بالا این است : « پیش از آن هنگامی که (آدم و حوا) خویشتن را بابرک درختان بهشت می پوشانیدند ، تو در سایه های (عز و جلال) و در پرورشگاه و مستودع خدائی به پاکی و گوارائی میگذراندی . سپس (هنگام هبوط آدم) به زمین فرود آمدی ، نه در صورت بشری و نه در حالت مضغه ای و علقی ، بلکه بصورت نطفه ای (پاک ، بانوح) بر کشتی سوار می شدی و حال آنکه بت نسر و پرستندگانش را لگام غرق بر دهان بود . همچنین از صلبی طاهر به رحمی مطهر نقل میفرمودی تا اینکه بیت الشرف در قبيلة والای خندق گرفتی ، آنجا که همه قبائل بلند پایه در مقابل آن پست اند . و تو چون از مادر بزادی زمین درخشیدن گرفت و آفاق به نور تو نورانی شد ، پس ما - هم اکنون - غرق در آن نوریم و راههای رشد و صلاح را می شکافیم (و پیش میرویم) .

(۲) قرآن کریم . ۱۷/۵۴ و ۱۰۵ و ۲۵/۰۶ و ۲۱/۱۰۵ و ظاهراً اشاره مترجم به آیت اخیر از سوره «انبیاء» است .

بیت

هیأت جسم تو از صورت جان آفرید

آن که گل آدم از آب روان پرورید

و مبالغه که درین بیت از نفی بشریت، و سایر مراتب تکوینات بشری از خلق کریم، عنصر با تعظیم نموده اگر چه مبنای آن بر اسلوب بلاغت، وقواعد مجاز و استعارت است، دفع و هم ظاهر بینان را از عقب آن ایضاحی نمود که این وهم مرتفع باشد. میفرماید از اصلاص شرف و افتخار به ارحام منقبت و فخار منتقل میشدی؛ و چون عالمی از عوالم مراتب تکوینات بشری منطوی میشد، در انشاء عنصر هدایت عالمی دیگر ظاهر میشد^(۱) و تعبیر از تطورات تکوینات انسانی از مبادی انشاء تا نامامی احتشام پیکر لطایف نظام به عالم نموده تا تنبیه باشد بر آن که در ماده کریمه نبوی - علیه افضل الصلوات والتحیات - لایق خصوصیت جسم مطهر - علیه صلوات الله الاکبر - آن که از اطلاق که در سایر مراتب [تکوین] دیگر افراد انسانی را به آن متمم دارند، از نطفه و مضغه و علقه ساحت نزاهتش مقدس دارند؛ پس از مرتبه به عالمی تعبیر کرد تا ازاله^(۲) شبهه که در مبالغه بیت اول بود، نموده بر کمال تقدیس و فرط تنزیه آن جسم مطهر اشارت کرده باشد، و در تغییر اسلوبی که نموده که آن مراتب را به عالم تعبیر کرده و به آن اسم که در سایر افراد انسانی متعارف است، تعبیر نکرده اصناف دلایل حسی که بنقل ثقات در روایات صحیح یافته که از قبیل مشاهدات است نزد اهل آن قوت می-بخشد از آنچه در روایات ثقات ائمه کبار ثبت کرده اند که پیکر هدایت اثر را سایه نبود، و فضل مائی که بدفع طبیعت از جسم کریم جدا میشد بمرتبه به روایح طیبه معطر بود که مثل آن از شمایم عنبر و لطایم عبیر مستفاد نمی شد.

ظهور این نوع خصوصیات، دال است بر آن که پیکر هدایت اثر اگر چه در صورت جسمیت ظاهر شده بود، اما باحتفاف آثار نور از سایر اجسام هیولانی

(۱) این چند جمله از عبارت متن حاکی از آن است که بیت چهارم همچنانکه در

چاپ تهران و اژه موجود است در نسخه مورد ترجمه مترجم ما نیز بوده است.

(۲) ت: ازاحت.

ممتاز بود، پس اگر در سایر تکوینات آن جسم مطهر - علیه صلوات الله الاکبر -
[آثار] آن طهارت و قدس باشد، لایق خواهد بود.

و بعد از آن که از بیان مراتب کمال و طیّ منازل اقبال آن شاه دریا نوال
فارغ شد نیاز نمودن^(۱) هدایت خویش و فوز بکرامت آن سعادت چهره ابتهاج
خرّم میدارد، میگوید که چون نورمبین و آفتاب یقین از مطلع نبوّت طالع گشت
و فروغ آن نیر کونین انارت پذیرفت، از آثار آن نور با هر چهار رکن بسیط غبرا
روشنائی یافت، و اطراف افق استناره پذیرفت. ما در آن اشعه روشنائی تام از
لمعات آن نور تمام راه سداد و طریق رشاد را شکافتیم و از انحراف و ضلال [روی]
توجه بتافتیم.

ترجمه ابیات بلاغت آیات باین بیت اتمام یافت و تا از ثبت مناقب بی -
انجام ذیل این ترجمه به حکم: «ختمه مسک» به روایح طیبّه نعت کریم معطر
گردد، و دامن تکریم این تألیف از عزّت تعظیم مدایح هدایت قرین بطراز اعزاز
مطرز گردد.

ابیات عربی را که متضمّن نعت کریم بود حله توضیح در یوشانید، و اگر چه
در ابیات عربی که مصتّف می آورد از ترجمه آن قلم توضیح آسوده میدارد،^(۲).



[و اما] نوع دوم، از علوم عرب؛ «علم رؤیا» بود.

در ایام جاهلیّت (سرور خلفاء، و قافله سالار صدق و هدی)، «ابوبکر»
(الصدیق) - رضی الله عنه - از متعینان تعبیر رؤیا بود، و به هر چه تعبیر میفرمود،
(بر نسق تعبیر آن هادی یگانه) به وقوع می پیوست، و در آن ایام جهت تعبیر
رؤیا به سده خلافت توجه کردند و از انوار کمالش استخبار مشکلات و قایع

(۱) م: نیاز نمودن.

(۲) از صدر صفحه ۳۹۴ تا اینجا خارج از متن عربی و نقل از ترجمه صدر ترکه اصفهانی

نمودندی (۱).



[واما] نوع سوم ؛ از علوم عرب : علم انواء بود، و متصدی ایضاح مقاصد این نوع علوم کاهنان [و ردّ پا شناسان] بود [ند]؛ (۲)
 و اشارت نبوی - علیه افضل الصلوات - در خبر مشهور که فرمود (-صلی الله علیه وسلم-) : «من قال : 'مِطْرٌ نَابِنُوءٌ كَذَا ؛ فقد كفر بما أنزلَ علی محمد (۳)» در شأن این طایفه وارد شده [است].

(۱) ترجمه عبارت عربی مؤلف اینست : واما نوع دوم از علوم (عرب) علم رؤیا بود ، و ابوبکر - رضی الله عنه - در جاهلیت تعبیر رؤیا میکرد و در تعبیر مصاب بود و باو مراجعه میکردند و از او استخبار مینمودند .

(۲) در متن عربی کلمه : «قاف» جمع «قافه» بمعنای : «دردن» آمده است .

(۳) ترجمه این خبر این است : «کسیکه بگوید : بر اثر غروب و طلوع فلان ستاره باران بر [اراضی] ما بارید ، همانا بآنچه بر محمد نازل شده کفر ورزیده است .»

[معتقدات عرب در زمان جاهلیت]

وبعضی از «عرب» به حضرت کبریای الهی ایمان داشتند و به روز آخر تصدیق مینمودند ، و منتظر «نبوت» می بودند.
وایشان را «شرایع» و «سُنَن» هست که سابقاً روشن شد؛ [زیرا (آن سنن وشرایع) نوعی تحصیل بود].



و از آنان که به نور ظاهر ، و نسب طاهر (محمّدی) مهتدی بودند ، و به دین حنیفی معتقد ، و مقدم گرامی نبوی را انتظار داشتند «زید بن عمرو بن نفیل» بود روزی مستند بود به ظهر کعبه و میگفت : (۱)
ای قوم سوی من شتابید؛ چه غیر از من کسی که بردین ابراهیم باشد ، نیست .

و من از «امیه بن ابی الصلت» شنیدم که میگفت : (۲)

(۱) ترجمه عبارت عربی بی کم و کاست اینست : « و از آنانیکه نور ظاهر و نسب طاهر را میشناختند و به دین حنیفی اعتقاد داشتند و منتظر مقدم نبوی بودند ، زید بن عمرو بن نفیل است که به کعبه تکیه میکرد و میگفت : مردم ! سوی من بشتابید... »
زید بن عمرو بن نفیل بن عبد العزی ، قرشی ، عدوی پسر عم عمر بن خطاب . اسلام را درک نکرد و از عبادت بتان اکرام داشت پیامبر پیش از بعثت او را دیده است. این بیت مشهور از اوست :

ارباً واحداً ام الف ربّ
ادین اذا تقسمت الامور
ترجمه این بیت اینست : « آیا به پروردگار یگانه بگروم یا به هزار پروردگار ، در آن هنگام که کارها قسمت میشود ، » .

(۲) عبارت عربی مؤلف اینست : « و سمع امیه بن ابی الصلت يوماً ینشد ، و ترجمه صحیح عبارت شهرستانی چنین است : « و روزی از امیه بن ابی الصلت شنیدم که می سرود : کل دین ... »
بقیه در ذیل صفحه بعد

كل دين يوم القيامة عند الله
 ومن آنرا به انقياد و تصديق مقرون داشتم (۲).
 واز مقالات «زید» است (۳):
 فلن تكون لنفسك واقية يوم الحساب اذا ما يجمع البشر (۴)



وازانان که به «توحید» اعتقاد داشت و به روز حساب، «فُس بن ساعده» [یادی] بود.

[«فُس بن ساعده» یادی] درپندهای خود گفت: به خدای کعبه سو کند که آنچه تباه شد باز میگردد و اگر رفت روزی باز گشت مینماید [۵].
 «چه از مقولات [او] این نظم دلالت دارد بر آن که به توحید، و به روز جزا

(۱) ترجمه بیت بالا اینست: «هر دینی - جز دین حنیفی - پیش خدا در روز جزا، زور و افترا شمرده شود».

(۲) این عبارت در برابر جمله کوتاه مؤلف است که گفت: «فقال له: صدقت» و ترجمه آن، این: «پس گفت او را: راست گفتی».

(۳) عبارت عربی مؤلف اینست: «و قال، زید ایضاً، وترجمه آن، این: «و نیز زید گفت».

(۴) ترجمه بیت بالا اینست: «هیچکس در روز شمار، هنگامی که بشر همگی حشر میشوند ترا (از عذاب و عقاب آن روز) نگاهدارنده نخواهد بود».

(۵) عبارت عربی مؤلف در چاپ ازهر اینست: «قال فی مواعظه: كلا ورب الكعبة ليعودن ما باد، ولئن ذهب ليعودن يوماً، یعنی: «حاشا! به پیرورد گار کعبه سو کند که آنچه تباه شد باز میگردد و اگر رفت روزی باز گشت مینماید».

ابوعمر و امیه بن ابی الصلت ثقفی از شعرای معروف جاهلی در طائف بدنیا آمد. وی به خصوصیات دین ترسانی و بهودی واقف بود ولی پیرو هیچک از این دو مذهب نشد و اسلام را هم قبول نکرد و همچنین بآئین حنیفیه باقی ماند. ابوالفرج اصفهانی میگوید که امیه داعیه نبوت داشت چون از او در این مورد پرسیدند در پاسخ گفت: آدمی خالی از وسواس نیست و هر صاحب دعوی مایل است که امتی پیدا کند تا او را به پیامبری بپذیرند. او نخستین کسی است که کلمه «اللهم» را بکار برده است. چون دو پسر دائی او در جنگ بدر کشته شدند نسبت به اسلام و پیامبر اکرم عناد خاصی پیدا کرد. بعضی از قصائدی که به او نسبت داده شده ظاهراً از آن او نیست زیرا الفاظ و جملات و عباراتی در آنها استعمال شده که زاده ادب دوره اسلامی می باشد.

اعتقاد داشته» [است] (۱):

کلا بل هو الله اله واحد
لیس بمولود ولا والد
اعاد وابــــدی
والیه المآب غــــدا (۲)

و در معنی اعاده گفته است :

[یا بابا کی الموت والاموات فی جدث
علیهم من بقایا بزهم خرق
دعهم فان لهم يوماً یصاح بهم
کما ینبیه من نوماته الصعق
حتی یجیثوا بحال غیر حالهم
خلق مضی ثم هذا بعد ذاخلقوا
منهم عراة و منهم فی ثیایهم
(۳)]

منها الجدید ومنها الازرق الخلق (۳)

وازیں جمله [است] «عمر بن ظرب عدوانی» (۴) که از حکمای عرب [بود]

واز خطباء ایشان .

(۱) عبارت داخل دو کمانک در برابر عبارت کوتاه مؤلف که گفت : « و قال ایضاً »
(و نیز گفت) بکار رفته است .

(۲) ترجمه عبارت بالا چنین است : « حاشا (که خدا را شریکی باشد) ؛ بلکه اوست
خدای یگانه ، نه زائیده شده است و نه زاییده ، او بازگشت داد و او نخست آفرید ! و آشکار
ساخت و بازگشت (همه) فردا به اوست » .

(۳) ترجمه چهار بیت بالا چنین است : « ای گریه کنند ! بر مرگ ! در حالی که
مردگان در گور آرمیده اند و برایشان از بقایای جامه هایشان تیکه و پاره ها است .

و اگذارشان ، زیرا برای آنان ، روزی در پیش است که برایشان صیحه میکشند (تا از
خواب مرگ برخیزند) همچنانکه شخص غشی را از خوابش بیدار میکنند .

تا بیابند به حالی غیر از حالی که (در دنیا) داشتند . خلقی رفت و گذشت سپس بکی
بعد از دیگری آفریده شدند .

بعضی از آنان برهنگان اند و بعضی پوشیده در جامه های خویش ، قسمتی از آن جامه ها
نازه و نو و پاره ای کبود و کهنه .

(۴) «عمر بن ظرب بن عمرو بن عیاذ عدوانی : حکیم و خطیب جاهلی از جمله کسانی است
که شراب را بر خود حرام گردانید .



و اورا وصیتی طویل هست که در آخر آن گوید که : « من از اصناف مخلوقات هیچ صنف را ندیدم که خویشتن آفرید ، و هیچ مخلوق را ندیدم الا که مصنوع صناعی بود ، و هیچ آمده ای را ندیدم [الا] که خواهد رفت ، و اگر مردم را درد میراند ؛ دوا ایشان را زنده گرداند » .

و در میان سخنان گفتی : من اصناف امور دانم : شئی ، و حَتّی ؛ پرسیدند که حَتّی کدام است ؟ گفت : آن که میت به زندگی باز گردد ، و لاشیء به شیء عود کند ؛ [و از اینرو آسمان ؛ و زمین آفریده شد ، پس از او پشت کردند و رفتند .

و گفت : وای ! این پندی بود ، اگر کسی بودی که آن را بپذیری [(۱)] .



و « عامر » شرب خمر بر خود حرام کرد و موافق آن اشعار گفته (۲) :

[ان اشرب الخمر اشربها للذتها	و ان ادعها فانی ماقْتُ قال
لولا اللذاة والقينات (۳) لم اراها	ولا رأتنی الا من مدی عالی
سألة للفتی ماليس فی یده (۴)	ذهابة بعقول القوم (۵) و المال

(۱) عبارت عربی مؤلف در چاپ انتقادی ازهر اینست : « ثم قال : انی اری اموراً : شئی ، و حَتّی ؛ قیل له : وما حَتّی ؟ قال : حَتّی یرجع الميت حیا ، و یعود لاشیء شیئاً ؛ ولذلك خلقت السموات والارض . فتولوا عنه ذاهبین .

وقال : ویل انھا : نصيحة ؛ لو كان من یقبلھا ؟ ! »

درهامش « الفصل » عبارت قسمت اخیر چنین چاپ شده است : « وقال : ویل امھا نصيحة ... » و ترجمه عبارت بنا بر چاپ ازهر همان است که در بالا میان دو قلاب نوشته شد و آنچه درهامش الفصل نوشته است ایضاً همین معنی را میرساند .

(۲) عبارت عربی مؤلف در چاپ ازهر باین صورت است : « و كان عامر قد حرم الخمر علی نفسه . فیمن حرمها و قال فیها ، و ترجمه روان عبارت مؤلف اینست : « و عامر ، با عده ای دیگر ، شراب را بر خود حرام کرده و در این باره گفته است :

(۳) « قينات » یا بنا بر بعضی نسخ « قیان » در این سیاق بمعنی « زنان خواننده و نوازنده » است .

(۴) این مصراع در چاپ تهران باین صورت ثبت افتاده است : « سلاية للفتی ما كان فی یده . » و ترجمه آن این است : « در باینده است از جوانمرد آنچه را که در دست وی بود .

(۵) در برخی از نسخه ها عبارت « بعقول القوم » ثبت است و البته اشتباه است . م و ب :

سألة الفتی .

تُورث القوم اضغاناً بلا إحْنٍ مزرية بالفتى ذى النجدة الحالى (۱)
 اقسمت بالله : اسقيها واشربها حتّى يُفرّق ترب الارض او صالى [(۲)
 واز آنان که «خمر» بر خود حرام کرده بود [ند] در جاهلیت : «قیس بن
 عاصم تمیمی» (۳) بود ،

و «صفوان بن امیه بن [محرث] کنانی» ، (۴)
 و «عفیف بن معدی کرب [کندی]» . (۵) و اشعاری درین باره گفتند .
 و «اسلوم الیامی» (۶) زنا ، و خمر بر خویش حرام کرده ، و این شعر گفته (۷) :

شعر

[سالمت قومی بعد طول مضاضة و السلم ابقى فى الامور واعرف]

(۱) در چاپ تهران و نیز در متن ترجمه ترکه اسفهانی مصراع دوم بیت چهارم این صورت را دارد : «ومزربا للفتى ذى النجدة الحالى» و ترجمه آن اینست : «جوانمرد دلیر صاحب پیرایه را عیبناک مینماید» .

(۲) ترجمه پنج بیت بالا اینست : «اگر شراب بنوشم برای لذت آن می نوشم ، و اگر واگذارم آنرا پس از عداوت و بغضی است که با او دارم .

اگر لذت و زینت نبود ، نه او را میدیدم و نه او مرا میدید مگر از جای دور .

سلب کننده است جوان را آنچه در دست اوست ، و نیز برنده عقول مردم و مال آنها میباشد .

(این عبارت ترجمه شعراست بنا بر وجه طبع شده در چاپ تهران که در بالا نوشته شد .

و اما ترجمه آنچه در چاپ ازهر قید شده اینست : « سؤال کننده است برای جوانمرد آنچه را در دست او نیست » .

باعث کینه مردم بی کینه دیرینه میگردد و پست کننده جوان صاحب بزرگی و زیبائی است .

سوگند میخورم به خدا که ننوشانم و ننوشم آنرا تا آنکه خاک زمین بندهای (ن) مرا جدا سازد .

(۳) قیس بن عاصم تمیمی منقری : شاعر دوره جاهلی اسلام آورد . گویند او نخستین

کسی است که خمر را بر خود حرام کرد .

(۴) صفوان بن امیه بن محرث کندی .

(۵) شرحبیل بن معدی کرب کندی پسر عم اشعث بن قیس مشهور به عفیف .

(۶) در متن چاپ ازهر و نیز در چاپ تهران «اسلوم الیالی» ضبط شده است .

(۷) ترجمه عبارت مؤلف در چاپ ازهر این است و «اسلوم الیالی» - که شراب و زنا را

بر نفس خود حرام کرد - گفت :

و تركت شرب الراحوهى اثيره^(۱) والمؤنسات^(۲) وترك ذلك اشرف
 [و عفت عنه يا اميم تكرمأً وكذلك^(۳) يفعل ذوالحجى المتعفف]^(۴)



واز آنان که «ایمان» به «خالق» داشتند، و به خلق: «آدم» - علی نبینا
 وعلیه الصلوة والسلام - قائل بودند «عبد [ا] لطابخه بن [ثعلب بن] وبرة» بود از
 قبيلة: «قضاعه»؛ و مقال او در این نظم برین معنی دلالت کند^(۵):

شعر

و ادعوك ياربى بما انت اهلہ	دعاء غریق قد تشبث بالعصم
[لانك اهل الحمد والخير كله	وذو الطول لم تعجل بسخط ولم تلم
وانت الذى لم يحیه الدهر نائياً	ولم یرعبد منك فى صالح وجم
وانت القديم الاول الماجد الذى	تبدأت بالانسان ^(۶) من اكنم العدم]
وانت الذى احللتنى غیب ^(۷) ظلمة	الى ظلمة من صلب آدم فى ظلم ^(۸)

(۱) در بعضی نسخ عربی: «امیره» ضبط است.

(۲) در چاپ ازهر «والمؤنسات» ضبط گردیده است.

(۳) در چاپ ازهر «و كذلك» ضبط شده و با وزن شعر نیز همین درست است.

(۴) ترجمه این سه بیت چنین است: سازش کردم با قوم خود، پس از روز گاری ناساز گاری
 و سازش در امور پایدار تر و پسندیده تر است.

و آشامیدن شراب را ترك کردم با آنکه (نزدبسی) گرامی است و نیز زن های زانیه را
 ترك گفتم و ترك آن بشرافت نزدیکتر است.

و از آن عفت ورزیدم ای امیم برای کرامت، و چنین میکند شخص خردمند و عقیف.

(۵) متن عربی چاپ انتقادى ازهر اینست: «ومن كان يؤمن بالخالق تعالى و بخلق
 آدم - علیه السلام: عبد الطابخه بن ثعلب بن وبرة من قضاعه؛ وقال فيه:» و ترجمه ابیات ذیل
 عبارت مذکور چنین است: «ترا میخوانم ای پروردگار به آنچه اهل ولایت آن هستی، خواندن
 شخص غریقی که چنگ به دستگیره زده است.

چون تو اهل نیکوکاری و حمد می باشی و صاحب خیر هستی و در سخط و ملامت عجله نکردی.
 و تو آن کسی هستی که زنده نکرده است روز گار آنرا دوباره و بنده ندیده است از تو در کار
 نیکو گرا هستی.

و تو قدیم و بزرگوار و اول هستی که ابتدا کردی به آدمی در زمان قدیم.

و تو آن کسی هستی که مرا جای دادی در تاریکی پس از تاریکی از پشت آدم در ظلمت ها.

(۶) ازهر: خلق الناس.

(۷) در چاپ تهران و متن ترجمه تركه اصفهانی «غب ظلمة» ثبت افتاده است.

(۸) در صحت قسمتی از عبارات متن عربی این چند بیت تردید است.

[معتقدان به روزشمار]

[و از آنان: «نابغه ذبیانی» است که به «روز شمار» ایمان داشت و گفت:
 فعلتهم ذات الاله و دینهم قویم؛ فما یرجون غیر العواقب
 و اراده کرد از این بیت پاداش اعمال را]^۱.
 و از این طایفه: «زهیر بن ابی سلمی [مزنی]^۲ است؛ روزی [به درختی برگزشت که بعد
 از خزان سبز شده بود؛ گفت: اگر از دشنام عرب اندیشه نمی‌کردم، ایمان می‌آوردم به آن
 قادری که این درخت را بعد از خشک شدن و خزان، زنده گردانید و استخوان‌های پوسیده
 آدمی را زود باشد که زنده گرداند.
 بعد از آن ایمان آورد - چنانچه در شعرش به آن اشارت باشد^۳.
 یؤخر، فیوضع فی کتاب، فیدخر لیوم الحساب اوبعجل، فینقم^۴

* * *

و از این جمله است: «علاف بن شهاب التمیمی» که به حضرت کبریای الهی و به روز[شمار]
 ایمان داشت - چنانچه درین شعر اشارت به آن دارد:
 [ولقد شهدت الخصم يوم رفاعة
 فساخذت منه خطة المقتال]

(۱) این عبارت عربی، فقط در چاپ ازهر ضبط است: «و من هؤلاء النابغة الذبیانی آمن
 بیوم الحساب؛ فقال:

فعلتهم ذات الاله و دینهم قویم فما یرجون غیر العواقب
 و اراد بذلك: «الجزاء بالاعمال». و ترجمه بیت مذکور این است:
 ذات پروردگار آنان را اطعام کرد و دین‌شان پایدار و استوار است؛ پس امیدی ندارند جز
 به پایان‌کار. زیاد بن معاویه بن ضباب ذبیانی: شاعر جاهلی از طبقه اولی و از مردم حجاز و یکی
 از اشراف عهد جاهلی.

(۲) زهیر بن ابی سلمی ربیعه بن رباح مزنی، در ردیف «امرؤ القیس»، و «نابغه ذبیانی»
 است. او در خانواده شعر و ادب پرورش یافته - چنانکه پدر و خواهرانش («سلمی»، و «خنساء»)
 نیز شاعر بودند.

(۳) عبارت مؤلف بنا بر چاپ ازهر چنین است: «ثم آمن بعد ذلك، و قال فی قصیدهته
 التی اولها: [أمن ام اوفی دمنه لم تکلم.

و این قصیده از معلقات سبع است]. و ترجمه عبارت عربی فوق این است: «سپس ایمان
 آورد و گفت در قصیده خود که مطلع آن اینست: «امن ام اوفی دمنه لم تکلم» یعنی، آیا این آثار
 اقامتگاهی که (هرچه آنرا میخوانیم) سخن نمیگوید متعلق به ام اوفی است؟».

(۴) ترجمه بیت بالا براین تقریب است:
 «بتأخیر می افتد (پاداش عمل) و در کتابی برای ذخیره روزشمار نهاده میشود، یا (در
 پاداش) «شتاب شد و انتقام آن (در همین دنیا) کشیده میشود». در برخی از نسخ عربی به جای:
 «جازه»؛ «جازی عبده» و «جازه عبده» و یا «جازه عبیده» ضبط گردیده است. م، یجزی.

و علمت ان الله جاز عبده يوم الحساب باحسن الاعمال^۱

* * *

و بعضی از عرب را چون وفات در رسیدی، با فرزند وصیت کردی که شتر مرا با من دفن کنی؛ و الا من در روز حشر پیاده باشم.

و «جریبة بن اشیم اسدی»^۲ را چون وفات در رسید با پسرش [سعد] وصیت کرد که شترش را با او دفن کنند - چنانچه درین شعر به آن اشارت دارد:

يا سعد اما اهلكن فاني	اوصيك ان اخا الوصاة الاقرب
لا تتركن اباك يعثر راجلا ^۳	في الحشر يصرع للدين وينكب
[و احمل اباك على بعير صالح	و ابغ المطية ^۴ انه هوا صوب
و لعل لي مما تركت مطية	في الحشر اركبها اذا قيل اركبوا ^۵
و عمرو بن زید بن متمنی ^۶ پسرش را بعد از موت [کذا] وصیت کرد به این شعر:	
ابني زودني اذا فارقتني	في القبر راحلة برحل قاتر
للبعث اركبها اذا قيل اظعنوا	متساوقين معاً لحشر الحاشا ^۷
[من لا يوافيه على عثراته	فالمخلق بين مدفع او عاثر ^۸

(۱) ترجمه دوبیت بالا براین تقریب است: «من روز رفاعه» با دشمن روبرو شدم، و از اوروش جنگ را فرا گرفتم؛ و دانستم که خداوند بنده خود را در روز شمار به کارهای نیک پاداش می دهد.

(۲) م: حزيمة بن اشم اسدی. در هامش کتاب «الفصل»: «جریبة بن الاشیم الاسدی» ضبط است. صاحب اعلام زرکلی، نام او را جریبة بن اشیم فقعسی منسوب به فقعس بن حارث از قبيلة بنی اسد بن خزیمه ضبط کرده است.

(۳) در بعضی نسخ: «وتق الخطیئة» ضبط است. جریبة بن الاشیم الاسدی. شاعر جاهلی و از قائلان ببعث.

(۴) ترجمه چهار بیت فوق اینست: ای سعد! من که بمیرم وصیت میکنم تو را - و دانسته باش که انسان به نزدیکترین خویشان وصیت میکند - که و امگذاری پدرت را لغزش کند پیاده در روز رستاخیز و به زمین افتد به دو دست و از سنگریزه ها رنجور گردد. و بارکن پدرت را پسر شتر صالحی و طلبکن شتر را هواری را، و آن به صواب نزدیکتر است. و شاید برای من از آنچه واگذاشتم (یعنی: از ماترك من) مرکبی باشد تا در روز حشر سوار آن شوم؛ هنگامی که گویند سوار شوید.

(۵) در برخی نسخ این نسبت: «تمیمی»، و «همینی» نیز ضبط شده است.

(۶) مترجم در این جا در تنظیم و نقل عبارت عربی مؤلف به فارسی مسامحه نموده و نوشته است: «پسرا بعد از موت وصیت کرد» و بهتر بود چنین ترجمه میکرد: «و عمرو بن زید بن متمنی پسرش را هنگام وفات (چنین) وصیت کرد.

(۷) این مصراع در بعضی از نسخ چنین ضبط است: «متساوقین معاً لحشر الحاشا».

(۸) ترجمه سه بیت بالا براین تقریب است:

ای پسرک من! مرا توشه ده هنگامی که مفارقت کردی مرا در قبر به مرکوبی که آنرا زینی باشد خوب جای افتاده.

* * *

و عادت ایشان آن بود که سرشتر، بردنب می بستند، و میانش را به ریسمانی محکم می بستند و در گردن شتر می انداختند و می گذاشتند نزدیک قبر صاحبش تا می مرد. [و این ناقه را: «بلیه» می خواندند، و ریسمانی را که ناقه به آن بسته می شد، «ولیه» می نامیدند.

و بعضی از آنان مردانی را به «بلیه» تشبیه کرده گفته اند؛ مانند: «بلایا» که در گردن های آنها ولایا (ریسمانها) است.^۱

سنت های عرب جاهلی که مورد قبول قرآن واقع شده است و برخی عادات ایشان]

«محمد سائب کلبی»^۲ گوید که عرب در جاهلیت حرام می شمردند اموری [چند را] که

→ برای روز بعثت تا سوار شوم آنرا؛ آن گاه که گویند سوار شوید منظم و دوشادوش به صحرای محشر!

کسی او را در لغزش هایش دستگیری نخواهد بود؛ زیرا که مردم دودسته اند؛ یا بیچاره و از همه جا و همه کس رانده و یا لفزیده و بر زمین افتاده.

(۱) عبارت عربی مؤلف در چاپ انتقادی ازهر وحاشیه الفصل این است: «و یسمون الناقة: بلية والخيطة الذي تشد به و لية، وقال بعضهم يشبه رجالا في بلية: كالبلایا فی اعناقها الولایا» و در بعضی دیگر از نسخ قسمت اخیر عبارت بالا چنین ضبط شده است: «كالبلایا رؤسها اعناقها فی الولایا مانحات السموم حرا لخدود» و ترجمه آن چنین است، «و شتر مذکور را بلیه» می نامند و ریسمانی را که به آن بسته میشود، «ولیه» خوانند و یکی از اعراب در تشبیه مردانی که دچار بلیه ای شده بودند، گفت: «كالبلایا فی اعناقها الولایا» یعنی؛ مانند شتران صاحب مرده، ریسمانها بگردن (روی بر قبر صاحبشان با انتظار مرگ ریسمان پیچ شده اند).

(۲) ابوالنضر محمد بن سائب کلبی از بزرگان علمای اسلام است و در علم تفسیر قرآن و به ویژه انساب تازیان تبحر و شهرتی بسزا داشت. محمد پسر سعد معروف به کاتب و اقدی در کتاب: «الطبقات الکبری» نسب محمد پسر سائب را از پسرش هشام کلبی شنیده و آنرا نقل کرده است.

ابومنذر هشام مانند پدر خود محمد پسر سائب از دانایان و نسابه های معروف میباشد و راهی را که پدر در امر دانش و تحقیق در نسب و مثالب و وقایع عرب پیش گرفته بود، هشام دنبال کرد و در این راه سلسله جنیان نسابه ها و مورخان بعد شد. ابن کثیر در کتاب: «اللباب فی تهذیب الانساب» وقاضی «ابن خلکان» در «وفیات الاعیان» محمد بن سائب را از اصحاب عبدالله پسر سبا بشمار آورده اند، ولی در مآخذ نزدیک به عصر او، به چنین مطلبی بر نمیخوریم زیرا محمد پسر سعد که معاصر محمد بن سائب بوده است از این مقوله سخنی بمیان نیاورده است — از این گذشته او را در نقل حدیث «ثقه» دانسته است بعلاوه «سفیان ثوری» و محمد پسر اسحق مؤلف کتاب سیره پیامبر از محمد بن سائب حدیث نقل میکنند و لذا محمد بن سائب را نمیتوان —

«قرآن» بتحریم آن نازل شد.

* * *

در جاهلیت «عرب»، نکاح امهات، و بنات، و خالات، و عمات را حرام می‌داشتند (و ارتکاب آن نمیکردند). و قبیح تر فعلی که در جاهلیت ارتکاب میکردند، جمع کردن دو خواهر بود؛ و به ملامت زن پدر مبادرت [نه] می‌نمودند و هر که به این فعل مبتلا شدی؛ او را «ضیزن» گفتندی.

[اوس بن حجر تمیمی^۲ در مقام سرزنش طایفه از «بنی قیس بن ثعلبه» که سه برادر یکی پس از دیگری زن پدر خود را به همسری برگزیدند، گفته است:

والفارسیه فیکم غیر منکره و کلکم لایبه «ضیزن» سلف

نیکو فکیه و امشوا حول قبتها مشی الزرافه فی آباطها المحجف^۳

اول کسی که میانه دو خواهر جمع کرد از قریش، «ابو احیحه سعید بن عاص»^۴ بود که

→ از فرقه «سبیّه» که از غلات شیعه که قائل به الوهیت حضرت علی بن ابی طالب بوده‌اند محسوب داشت.

محمد در جنگ «دیر جماجم» که میان حجاج پسر یوسف ثقفی و عبدالرحمن پسر محمد پسر اشعث در سال ۸۲ هجری روی داد شرکت جست و به یاری عبدالرحمن شتافت. در عهد امویان مدت زیادی زندگی کرد و عصر ابوالعباس عبدالله سفاح و ابوجعفر عبدالله منصور عباسی را نیز درک کرد و در سال ۱۴۶ هجری درگذشت (رجوع شود به مقدمه جلالی نائینی بر ترجمه کتاب الاصنام تألیف هشام کلیبی).

(۱) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است: «در نظر ایشان قبیح ترین فعلی که ارتکاب می‌شد، آن بود که مردی میان دو خواهر جمع کند، یا با زن پدر آمد و شدی داشته باشد.

(۲) ابوشریح اوس بن حجر بن مالک تمیمی، شاعر جاهلی؛ «تمیم» و شوی مادر «زهر بن - ابی سلمی». اصمعی، اوس را شاعر تر از «زهر» دانسته است.

(۳) بیت اول فقط در چاپ انتقادی از هر ثبت است. در بیشتر نسخه‌ها مصراع دوم بیت

اول با مصراع اول بیت دوم تشکیل يك بیت را داده و بدین صورت ضبط شده است:

نیکو فکیه و امشوا حول قبتها فکلکم لایبه ضیزن سلف

ترجمه دو بیت مذکور این است:

روش پارسیان در میان شما منکر و ناپسند نیست؛ زیرا همه شما (در آمیزش با زن پدر) شریکی سرسخت (یا؛ سابقه‌دار) هستید.

فکیه را نکاح کنید و حول و حوش قبه و خرگاهش بگردید؛ مانند رفتار زرافه، پسر زیز بغل (باد در آفکنده).

(۴) در چاپ انتقادی از هر دو کتاب الاصنام تألیف هشام کلیبی؛ «ابو احیحه سعید بن العاص»

ثبت شده است. م؛ ابواجنه سود بن عاص.

هشام کلیبی در کتاب الاصنام چنین مینویسد: «همواره «عزی» (نام بتی) این چنین (مقامی)

داشت تا خدای پیامبرش را (- صلی الله علیه وسلم -) برانگیخت، و پیامبر «عزی» و دیگر بتان

را پست شمرد و مردمان را از پرستی آنان نهی فرمود؛ و «قرآن» نیز درباره آنها نازل شد.

و ایی امر بسی بر «قریش» دشوار آمد، چنانکه ابو احیحه [واو «سعد» پسر «عاص» پسر «امیه»

پسر «عبد شمس»؛ پسر «عبد مناف» است]، چون به بیماری مرگ دچار شد، و «ابولهب» از اعیادت ←

میانۀ: «هند»، و «صفیه» دختران: «مغیره بن عبدالله بن مخزوم» جمع کرد.
و عادت قبیح ایشان، آن بود که چون کسی وفات یافتی و زنی از او بماندی؛ یا زنی را طلاق دادی؛ بزرگتر پسران آن شخص برخاستی، اگر این زن موافق مقصود او بودی، جامۀ خویش بر آن زن انداختی؛ و اگر در خور او نبودی برادران کوچک آن زن را به مهری جدید نکاح کردند، و زن را از پدر زن [و برادر زن]، و عم، و بنی اعمام زن طلب کردند و کفو با کفو مربوط ساختندی، و اگر یکی از دیگری شریف تر بودی در نسب، به مال برابر کردند. و اگر هجینی بودی، هجینه با او بر آمیختندی، و چون مخاطب بیامدی^۱ با مردم زن گفتی: انعموا صباحاً؛ [پس از آن گفتی]: ما اکفا و اقرا نیم؛ اگر ما را زن دهید ما به رغبت خویش برسیم، و شما نیز کریمۀ خویش را به منزل رسانیده باشید؛ و اگر رد کنید بعلتی که ما را آگاه گردانید، باز گردیم و معذور باشیم^۲.

[گفتار ولی زن به هنگام عروسی!]

و چون با [۱] قارب وصلت بودی، چون دختر روانه داشتندی [پدر یا برادر] با او وصیت کردند که به هوش باش و در آسانی شوهر سعی نمای [و پسر آوری، نه دختر؛ خدا از تو عدد و عزت و شتران شیرده افزاید]، و به خلق نیک [پیش] بردکن^۳؛ [و شویت را گرامی دار، و بوی خوشی که به کار میبری آب بادا].
و اگر به بیگانه وصلت بودی، گفتند: به آسانی مگرای و در راه آگاهی میا؛ زیرا که دوران را نزدیک گردانی، و دشمنان از تو متولد خواهند شد. به حسن خلق سعی کن، و

→ کرد، میگریست. ابولهب پرسید: ای ابواحیه! چه چیز ترا می گریاند؛ آیا از مرگ گریه میکنی و حال آنکه چاره ای از آن نیست؟ گفت: نه، بلکه از آن بیم دارم که «عزی» بعد از من پرستیده نشود... (بنگرید به کتاب الاصلان = تنکیس الاصلان - تألیف ابومنذر هشام بن محمد کلی متوفی در سنۀ ۲۵۴ هجری - ترجمۀ سید محمد رضا جلالی نائینی - نویسنده این سطور - چاپ تهران - سال ۱۳۴۸ هجری شمسی).

(۱) عبارت در ترجمۀ صدر ترکۀ اصفهانی، این صورت را دارد: «واگر از دیگری شریف تر بودی در نسب به مال برابری گزیدندی».

(۲) عبارت متن عربی اینست: «وان رد دتمو نابلعلہ نرفها رجنا عاذرین»؛ که چنین معنی میدهد: «و اگر ما را رد کنید، بعلتی که آنرا بشناسیم، باز گردیم عذر پذیر».

(۳) عبارت مؤلف بنا بر چاپ ازهر این است: «فان کان قریب القرابة من قومہ، قال لها ابوہا او اخوها، اذا حملت الیہ: ایسرت و اذکرت ولائنت جعل الله منک عدداً و عزاً و حلیا، احسنی خلقک، و اکرمی زوجک؛ ولیکن طیبک الماء» و ترجمه ساده آن چنین است: «پس اگر داماد از خویشان نزدیک عروس بود، پدر یا برادر دختر هنگام کوچک کردن او به خانۀ شوهر به او می گفتند، آسانی و فراوانی (برای شوهرت) بار آوری؛ و پسر آوری نه دخترا خدا از تو عدد و عزت و شتران شیرده افزاید؛ خویت را نیک گردان و شویت را گرامی دار و بوی خوشی که به کار میبری آب بادا».

خویشان شوی را دوست خود گردان؛ زیرا که چشم‌ها نگران [تو] خواهد بود، و گوش‌ها بشنودن کلام تو مترصد باشند^۱.

[رسم سه طلاق دادن زن در زمان جاهلی]

و عادت ایشان آن بود که سه طلاق متفرق می‌گفتند:

(صاحب روح و استیناس:) عبدالله بن عباس - رضی الله عنه - نقل کند اول کسی که سه طلاق به سه کُرت متفرق گردانید: «اسماعیل بن ابراهیم» بود (- علی نبینا وعلیهما الصلوة والسلام-).

و بعد از آن عادت [عرب] آن بود که سه طلاق گردانیدندی مادام که يك طلاق داده بودی اول^۲ کسی که بآن زن نکاح کردی، آن شخص بودی، و چون سه طلاق دادی، مطلقاً منقطع شدی از آن شخص.

[و از این باب (و در این باره) است، گفته «اعشی، میمون بن فیس» آن‌گاه که زنی را تزویج کرد؛ پس خویشان زن از اعشی دل‌سرد شدند، و نزدش آمدند و او را به ضرب تهدید کردند، مگر این که زن را طلاق گوید:

كذلك امورا للناس: غاد وطارقة^۳

آیا جارتی بینی فانك طارقة

پس گفتند او را دو طلاق ده، گفت:

وان لا تری لی فوق رأسك بارقة^۴

و بینی؛ فان البین خیر من العصا

آن‌گاه گفتند: سه طلاق کن، گفت:

و موقوفة قد كنت فینا، وواقه^۵

و بینی حصان الفرج غیر ذمیة

(۱) متن عربی بنابر چاپ ازهر این است: «و اذا زوجت فی غربة قال لها: لا ایسرت ولا اذکرت فانک تدنین البعداء، احسنی خلقتک وتحبی الی احمائک، فان لهم عیناً ناظرة الیک و اذنأ سامعة، ولیکن طبیک الماء» - معنی آنکه: «و هرگاه دختر به بیگانه تزویج می‌شد، (پدر یا برادر) به او می‌گفت: آسانی و فراوانی می‌اری! و پسر نژایی! چه‌که دوران را نزدیک می‌سازی و دشمن می‌زایی! خویت را نیک گردان و باخویشان شوهرت به مهرگرای؛ زیرا ایشان را چشم به تو نگران است و گوش شنوا با تو باز! و بوی خوشی را که بکار می‌بری آب باشد».

(۲) ظاهراً مترجم اول و به تبعیت او مترجم دوم که معمولاً (یا اصلاً) به متن عربی مراجعه نمی‌کرده است کلمه را «اول» به اشتباه ترجمه نموده است و یا اینکه این کلمه در اصل «اولی» بوده و بسهو ناسخان «اول» شده است؛ زیرا عبارت متن عربی چنین است: «و هواحق الناس بها» و با این عبارت: «اولی» می‌سازد، نه «اول».

(۳) ترجمه بیت بالا چنین است: «ای همسایه من! جدا شو از من که تو رها شده هستی؛ چنین است کارهای مردم: صبح (آینده) و شب (آینده).

(۴) ترجمه این بیت، اینست: «و جدا شو؛ زیرا جدائی بهتر است از عصا (یعنی: عصائی که بر من یا تو می‌زده باشند) و (بهتر) آن که برای (خاطر) من بالای سرت بارقه (شمشیر) دیده نشود.

[چگونگی امر نکاح در زمان جاهلیت]

گویند: در جاهلیت کار نکاح به چند طریق جریان یافته بود:

یا مرد خطبه کردی و به زنی گرفتی؛

یا زنی بود که «معاشری» داشتی، چون فرزندی متولد شدی، این زن گفتی که این

مولود از آن معاشر دارم؛ پس آن معاشر او را به زنی بستدی؛

یا زنی معاشران متعدد و صاحبان متکثر داشتی، چون فرزندی متولد شدی به الزام یکی

از آن معاشران را به آن مولود متسم داشتندی، و این نوع را «مقسمه» گفتندی؛

[(چهارم) زنی که پرچمی (برباش) می افراشت و بسیاری از مردان با او رفت و

شد داشتند، و همگی با او جمع می شدند؛ پس چون فرزندی میزاید قیافه شناسان را گرد

می آوردند و آنان کودکی را به مردی که به او شباهت داشت، ملحق می ساختند]^۱.

[حج و عمره و اعمال آنها در جاهلیت]

گفت^۲: و در جاهلیت به حج «بیت» (مکرم)، و عمره و احرام [می برداشتند؛ «زهر» گوید:

و کم بالقیان من محل و محرم]^۳

و [به] [خانه کعبه]، هفت نوبت و مسح: «حجر الاسود» و سعی میانه «صفا» و «مروه»

اشتغال می نمودند.

«ابوطالب» درین معنی گفته [است]:

(۱) ترجمه فارسی قطعه بالا براین تقریب است: «گفت: کار جاهلیت در نکاح به چهار

طریق جریان داشت،

۱- مرد خواستگاری میکرد و بزنی میگرفت.

۲- زنی بود که رفیقی (معاشری) داشت که با او آمد و شدی مینمود؛ پس اگر زن

فرزندی می آورد؛ می گفت، بچه از فلانی است؛ پس آن معاشر او را بزنی میگرفت.

۳- زنی بود که عده ای (از مردان) با او آمد و شد داشتند و همگی در یک «طهر» با او

جمع می شدند، چون فرزندی از او متولد شدی؛ ویرا به یکی از آن مردان می چسباندید، و چنین

زنی را «مقسمه» میخواندند.

۴- زنی که پرچمی (برباش) می افراشت و بسیاری از مردان با او آمد و شد داشتند

و همگی با او جمع می شدند؛ پس چون فرزندی میزاید قیافه شناسان را گرد می آوردند و آنان

کودک را به مردی که با او شباهت داشت ملحق می ساختند.

(۲) یعنی: محمد بن سائب کلیبی گفت - مطالبی که در این قسمت درباره عرب در زمان

جاهلی نقل شده است همه منقول از محمد بن سائب کلیبی است که قبلاً شهرستانی نام او را ذکر

نموده و در حاشیه این کتاب نیز پیرامون زندگانی نسابه مذکور سطری چند نوشته شد.

(۳) در بعضی از نسخ، از جمله در هامش «الفصل» این مصراع چنین ضبط است: «و کم

بالقنان من محل و محرم» و سپس عبارت عربی مؤلف چنین آغاز میشود، «قال، ویطوف...»

ترجمه مصراع مذکور این است: «و چه بسا محل و محرم که در دامنه قلّه «قنان» پا برجا بودند».

و اشواط بین المروتین الی الصفا
و به تلبیه مشغول می بودند؛ الا آنکه در تلبیه^۲ ذکر شریک می کردند؛ بدین طریق که:
«الا شریک هولک، تملکه و ما ملک»

«عدوی» گوید:

فاقسم بالذی حجت قریش
و التزام تمام [همه] مواقف می کردند.
و هدی، و رمی جمار به جا می آوردند، و در ماه های حرام ترك كارزار و غزا می کردند؛
الا قبیله: «طی»، و «خثعم»^۴، و بعضی [از] «بنی حارث بن کعب» به^۵ التزام حج و عمره و تعظیم
شهر حرام و تعظیم بلد حرام متوجه نمی شدند.
[و] چون قریش در شهر حرام کارزاری که ایشان را با بعضی از دشمنان بود به آخر

(۱) ترجمه بیت بالا این است: «قسم به طواف های (هفتگانه) میانه «مروه» و «صفا»، و آنچه از صورت و تمثال در مروه و صفا است».

(۲) هشام بن محمد کلبی در کتاب الاصنام که در سال ۲۵۱ هجری یعنی نخستین سال سده سوم تألیف نموده است درین باره از پدرش و غیر او چنین نوشته است:

عرب ... بتان را پرستیدند و بازگشتند به آنچه امت های پیش از ایشان بر آن بودند. و بت هایی را که قوم نوح آنها را می پرستیدند و بنابر یادگارهایی که دهان به دهان از قوم نوح به آنان رسیده بود (از آن آگاهی داشتند) از زیر خاک بر آوردند.

و با وجود این در میان ایشان بقایائی از (رسوم) دوره ابراهیم و اسماعیل باقی مانده بود که از آن پیروی می کردند، از قبیل: تعظیم و طواف کعبه و حج و عمره و وقوف بر «عرفه» و «مزدلفه» و قربانی شتران، و احرام به حج و عمره - با افزودن چیزهایی در آن که از آن نبود - چنانکه قبیله «نزار» هنگام «تلبیه» می گفت:

«لیک اللهم لیك! لیك! لا شریک لك، الا شریک هولک
تملکه و ما ملک!»

و خدا را در ضمن «تلبیه» یگانه می شمردند، ولی شریک می کردند با او خدایان خود را، و خدایان خویش را ملک خدای (یگانه) قرار میدادند، (برای اطلاع بیشتر رجوع شود به صفحه دوم به بعد این کتاب - ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی نویسنده این سطور - چاپ تهران سال ۱۳۴۸ هجری شمسی).

(۳) ترجمه بیت فوق اینست: «قسم به خانه یا خانه خدایی که قریش آنرا زیارت کرد؛ و سوگند به ایستگاه ذی الحججه بر لالی (!)»

در برخی از نسخ، علی الا، و علی الاول ضبط گردیده است.

(۴) آنچه شهرستانی در اینجا از محمد پسر سائب نقل نموده مشابه مطالبی است که هشام در باره قبیله خثعم و دیگر قبایل در کتاب الاصنام مینویسد. هشام میگوید: «... دیگر از بتان عرب، ذوالخلصه است. و آن سنگی بود سپید، و نگارین که شکل تاجی بر آن نگاشته بودند، و در «تباله» بین «مکه» و «مدینه» - هفت منزل به مکه مانده - جای داشت.

و پرده داران آن، «بنو امامه» از قبیله: «باعله» پسر اعصر بودند. و قبائل «خثعم» و «بجیله» و «ازدال سراة» و دیگر قبایل عرب از «هوازن» که به ایشان نزدیک بودند، آنرا بزرگ می داشتند و برای او قربانی می کردند. [و همچنین اعرابی که در تباه اقامت داشتند او را تعظیم می کردند.].
(۵) م، کعب که به التزام.

رسانیدند، ایشان را فاجر گفتند، و آن سال را «عام فجار» گفتندی.^۱
و ظلم را در «حرم» مکروه می‌شمردند، [وزنی از ایشان نهی کرده است فرزند خود
را از بیدادگری، و گفته است:

ابنی! لا تظلم بمكة لا الصغیر و لا الکبیر
ابنی! من یظلم بمكة یلق اطراف الشرور
ابنی! قد جربتھا فوجدت ظالمھا یبور
ابنی! امن طیرھا و الوحش تأمن فی ثیر^۲

* * *

و بعضی از ایشان در بعضی شهر: «نسیء» (یعنی: تأخیر) کردند، و در هر دو سال
یک ماه، [و در هر سه سال یک ماه را (کیسه) شمردندی].
[و] چون در سالی که تأخیر بود، حج گذاردندی، روز ترویبه، و روز نحر به آن طریق
که در ذی الحجة^۳ عمل میکردند، همچنان میکردند - چنانچه روز «نحر» دهم آن ماه می‌بود،
[در «منی» اقامت میکردند]؛ و در روز عرفه و ایام منی بیع نمیکردند؛ و در شأن ایشان آیت:
«انما النسیء زیادة فی الکفر»^۴ [وارد شده است].

* * *

و از جهت تقرب به اصنام، چون قربان میکردند، بتان را به خون قربانی رنگین میکردند،
و این فعل را سبب زیادتی مال انگاشتندی.
و «قصی بن کلاب» از عبادت غیر حضرت الهی منع میکرد - چنان که این شعرش دلالت
بر آن میکند:

اربأً واحداً او الف رب	ادین اذا تقسمت الامور
ترکت اللات و العزی جمیعاً	کذلك یفعل الرجل البصیر

(۱) عبارت عربی مؤلف این است، «و انما سمت قریش الحرب التي کانت بینھا و بین
غیرھا: «عام الفجار»؛ لانھا کانت فی الشهر الحرم حیث لا تقاتل، فلما قاتلوا فیھا، قالوا قد فجرنا
فلذلك سموھا، «حرب الفجار».

معنی آن که: «و قریش جنگی را که بین ایشان و غیر ایشان روی داد عام الفجار نامیدند؛
زیرا این جنگ در ماه‌های حرام که جنگ نمیکردند، روی داد؛ پس چون در آن ماه‌ها
جنگیدند، گفتند: فاجر شدیم، و بهمین جهت آنرا «حرب الفجار» نام نهادند.

(۲) ترجمه ابیات بالا اینست،

یسرک من! در مکه ظلمی روا مدار، نه کوچک و نه بزرگ.
یسرک من! کسی که در مکه ستمی کند، شرها را در پیرامون خود ملاقات مینماید (یا کسی
که در مکه ستم روا دارد برخورد با اطراف شرور خواهد کرد).

یسرک من! همانا من مکه را آزموده‌ام و متمسک‌ار در مکه را دچار بار یافتم.
یسرک من! مرغان مکه را ایمن دار، و وحش در دامنه کوه ثبیر امان دارد.

(۳) م: ذی حجه

(۴) قرآن کریم - سوره التوبة آیه ۳۷.

[فلالازی ادین و لا ابتیه] ولا صنمی بنی غنم ازور^۱ و بعضی این شعر را به: «زید بن عمرو بن نفیل» نسبت کنند، [وگویند در اثر گفتن این شعر از قریش شری بدو رسید، حتی او را از حرم اخراج کردند، چنان که جز در شب به حرم راه نداشت].

گویند: «قلمس بن امیه [کنانی]»^۲ در حضور جمعی از عرب خطبه میخواند، در اثناء خطبه گفت: «اطیعونی ترشدوا»^۳.

پرسیدند در چه کار اطاعت تو کنیم؟ گفت: شما هر طایفه از عرب بتعظیم الهه مختلف خرسندی دارید، و من میدانم که حضرت کبریای الهی به این فعل شما راضی^۴ نیست، و چنان دوست دارد که او به یگانگی معبود باشد؛ چون این سخن گفت، «عرب» متفرق شدند، و از متابعت او دوری جستند، و گفتند: این مرد بردین: «بنی تمیم» است.

[غسل جنابت و غسل و تکفین و نماز میت در زمان جاهلی]

گویند در جاهلیت بعضی «عرب» غسل جنابت میکردند، و مردگان خود را غسل میدادند. چنانچه «افوه اودی» درین معنی گفته است:

شعر

[الا عللانی و اعلمانی غرر فما قلت ینجینی الشقاق ولا الحذر]

(۱) ترجمه سه بیت مذکور براین تقریب است: «آیا یک خدا را پرستم یا هزار خدا را؟ در آن هنگام که کارها به پراکندگی میگردید.

لات و عزی این هر دو را واگذاشتم و چنین کند مرد بینا.

پس نه به عزی میگروم و نه به دو تا دخترش؛ و نه هم دوت بنی غنم را زیارت میکنم». در کتاب الاصنام تألیف ابن کلیب چنین مذکور است: «وقریش به نوعی خاص «عزی» را تعظیم می کردند، و از اینرو است که «زید» پسر «عمرو» پسر «نفیل» که در روزگار جاهلی بخداپرستی گرویده و پرستش عزی و دیگر بتان را ترک گفته بود، می گفت:

ترکت اللات و العزی جمیعاً كذلك یفعل الجلد الصبور
فلا المزی ادین و لا ابتیهها ولا صنمی بنی غنم ازور
ولا هیلا ازور و کان رباً لنا فی الدهر اذ حلمی صغیر

بنابر نقل هشام معنی مصراع دوم بیت اول اینست: «و چنین کند مرد دلاور و شکیبا» و بیت سوم بنقل هشام معنیش چنین: «و نه هبل را که روزگاری پروردگار ما بود، آن هنگام که عقلی اندک داشت».

(۲) این نام در نسخ عربی باختلاف: متلمس، قلمس، و در نسخه های م و ب: قلیس ضبط شده است.

(۳) عبارت متن عربی این است: «یخطب للعرب بفناء کعبه: اطیعونی ترشدوا» یعنی: «در کنار کعبه برای عرب خطبه میخواند. (و میگفت: مرا اطاعت کنید تا راه یابید»؛ در متن عربی چاپ ازهر، «بفناء مکه» ثبت شده است.

(۴) در چاپ طهران عبارت چنین است: «وانی لاعلم ما الله قاض به».

وما قلت یجدینی ثیابی اذا بدت^۱ مفاصل اوصالی و قد شخص البصر
و جاؤا بماء بارد یفسلوننی فیما لک من غسل یتبعه غبر^۲
و مردگان را در جاهلیت تکفین میکردند [و برایشان نماز میگذارند].
و طریقه نماز آن بود که چون میت را برداشتند؛ ولی میت برخاستی و محاسن [اورا
بر] شمردی [و ثنای او خواندی و] چون دفن کردندی؛ گفتی: «علیک رحمة الله و برکاته».
[و مردی از افراد «بنی کلب» - در جاهلیت - بر مرگ نواده خود گفته است.
ا عمرو ان هلکت و کنت حیاً فانی مکثر لک فی صلاتی^۳
و اجعل نصف مالی لابن سام حیاتی ان حییت و فی مماتی^۴]
گویند [در جاهلیت] بر طهارتی که ابراهیم - علی نبینا و علیه الصلوة والسلام - به آن
مداومت نموده، مواظبت کردندی، و آن ده است:
پنج درس، [و پنج در جسد].
[اما آنهایی که در سر است]: مضمضه، و استنشاق، و قص شارب، و فرق، و مسواک.
[و اما آنهایی که در جسد است (عبارتند از): استنجاء، و ناخن گرفتن، و کندن موی
بغل، و گرفتن موی زهار و خسته کردن.
و چون دولت مخلص اسلام ظاهر شد، این سنتها را سنتی مشروع داشتند (در ملت
حنیفی بیضاء)^۵.

(۱) م: وما قلت تجدینی ثوابی اذا بدت، و در حاشیة چاپ الفصل این مصراع چنین
ضبط شده است: «وما قلت یجدینی ثوابی اذا بدت».
(۲) ترجمه سه بیت بالا بر این تقریب است:
«هان! ای دوستان! مرا سرگرم دارید و بدانید که من کار ناآزموده و فریب خورنده ام،
و نکفتم سرسختی و یا احتیاط مرا نجات میدهد.
و نکفتم جامه های نجات خواهد داد، در آن هنگام که مفاصل استخوان هایم (در اثر تباه
شدن گوشت و خون) آشکار گردد، و چشم خیره (و بی حرکت) بماند.
و آوردند آب سردی که بشویند (و غسل دهند) مرا؛ این چه شست و شویی است که پس از
آن غبار آلودگی است؟!»

در برخی از نسخ عربی بیت اول چنین ثبت گردیده است:
الا عللانی و اعیاً اننی عذر فما قلت ینجینی الشقاق و لاحذر
(۳) در برخی از نسخ عربی عبارت: «من صلاتی» ضبط شده است.
(۴) ترجمه این دو بیت بالا بر این تقریب است:
«ای عمرو! اگر هلاک شوی تو و من زنده باشیم، برای نمازهای زیاد میگذارم و نیمی از
مال خود را در زندگی و (پس از) مرگ برای پسر ام قرار (و تخصیص) میدهم.
(۵) عبارت عربی در چاپ انتقادی اثر چنین است: «قال: و کانوا یدامون علی طهارات
الفطرة التي ابثلی بها ابراهیم - علیه السلام - وهی الکلمات العشر؛ فانهن؛ خمس فی الراس و
خمس فی الجسد؛

فاما اللواتی فی الراس: فالمضمضه، والاستنشاق، وقص الشارب، والفرق، والمسواک.
واما اللواتی فی الجسد: فالاستنجاء، وتقليم الاظفار، و تنف الابط، وحلق العانة، و الختان.
فلما جاء الاسلام قررها سنة من السنن.» و معنی آنکه: گفت (محمد بن سائب کلبی) عرب -

[بریدن دست دزد]

و در جاهلیت دزد را دست راست می بریدند.
و ملوک «یمن»، و «حیره»، راهزنان را بردار می کشیدند.

[وفای به عهد در جاهلیت]

و در جاهلیت به عهد وفا می کردند، و همسایه، و مهمان را گرامی [می] داشتند.
[حاتم طائی] گفت:

فاقسمت لارسو ولا تعذرا^۱

الهم ربی، و ربی الهم

و نیز گفت:

کان لم یسق جش بعیر ولا حمر
یکل مکان فیهم : عابد بکر^۲

لقد کان فی البرایا الناس اسوة
و کانوا اناساً موقنین بر بهم

→ بر طهاراتی که ابراهیم به آنها مداومت می نمود، مواظبت کردند؛ و آن کلمات ده گانه است؛ پنج از آنها در سر و پنج (دیگر) در تن. فاما آنهایی که در سر است (عبارتند از...) و چون اسلام آمد آنها سنتی از سنت های خود قرار داد.
(۱) ترجمه بیت بالا چنین است: خدای آنها، پروردگار من است، و پروردگار من خدای آنها است؛ سوگند خوردم که حدیث نکنم و معذرت نخواهم.
(۲) ترجمه دو بیت فوق براین تقریب است:
برای آزادگان در (میان) مردم مقتدائی بوده است؛ خرکره و خران پیش نیفتاده است از شتر.

مردمانی بودند که یقین به پروردگار خود داشتند؛ و همه جا در آنها عابد اول بود.

آرای هند

مقدمه

[امیال و آراء هندوان و فرقه های مذهبی آنان]

بیشتر گفته شد که هند امتی است مُتکثر و بسیار، و ملتی عظیم اند،
[و آرای ایشان گوناگون] .

از اصناف آن اَمت «بَراهِمه»^(۱) اند که مطلقاً انکار نبوات کنند .
و صنفی به «دَهریّه» میل کنند .

و قومی به [مذهب] «تَنوئیّه» متشبث شوند (یعنی : دست درزنند) ،
و قومی به ملت «ابراهیم» - علی نبینا و علیه الصلوٰة والسلام - متوسل
شوند (۲) .

و اکثر ایشان بر مذهب و طریقت «صابئه» اند ،

و بعضی به «روحانیات» قائل اند ،

و بعضی به «هیاکل» ،

و برخی به «اصنام» ،

الا آنست که در شکل و هیكل ها [ئی] که اختراع کرده اند ، اختلاف

(۱) براهمن ها Brahmanas : طبقه روحانی در مذهب هندو و پیرو آئین برهمانی

. Brahmanisme

(۲) عبارت عربی مؤلف اینست : «و منهم : من یميل الى الدهرية ، و منهم : من یميل الى المذهب التثنوية ، ویقول بملة ابراهيم» و ترجمه صحیح آن این : «و برخی از آنان به دهریه گرویده و پاره ای به مذهب تنویه مایل و به ملت ابراهیم قائل اند» .

هست، [و] در کیفیت اوضاعی اشکال تفاوت باشد (۱).

و (طایفه) از ایشان بر طریق حکمای «یونان» باشند در علم و عمل.
و به چند صنف منقسم میشوند: (۲).

طایفه که بر مذهب: «دهریان»، و «ثنویه»، و «صابثان» اند؛ سابقاً
مذهب ایشان مذکور شده [است و به اعاده نیازمند نیست].

و طایفه که جدا اند به مقالتی و رأی، پنج فرقه اند (۳):
«براهمه»،

و «اصحاب روحانیات»،

و «اصحاب [هیاکل]»،

و «بیت پرستان»،

و «حکماء»،



و مقالات ایشان را مصنف اصل کتاب آن چنان که در کتب مشهوره ایشان
یافته ذکر کرده است و همان طور ترجمه شده است (۳).

(۱) عبارت عربی مؤلف در بیان اصناف و فرق هندوان مطابق متن چاب انتقادی ازهر
این است: «فمنهم البراهمة وهم المنكرون للنبوات اصلا ومنهم من یبیل الى الدهریة
واکثرهم علی مذهب الصابثة و مناهجها: فمن قائل بالروحانیات، ومن قائل بالهیاکل، ومن
قائل بالاصنام. الا انهم مختلفون فی شکل الهیاکل التي ابتدعوها، وکیفیه اشکال و ضموها،
و ترجمه روان آن این: «پس از ایشانند «براهمه» و آنان اصلا منکر نبوتها هستند: و
از ایشان برخی به «دهریه» گرویده و بعضی به مذهب «ثنویه» مایل و به ملت ابراهیم-علیه السلام-
قائلند و بیشتر آنان بر مذهب صابثه و روشهای اینانند، از آن جمله بعضی قائل به روحانیات
و بعضی قائل به هیاکل و برخی هم قائل به اصنام میباشند، الا اینکه در شکل هیاکلی که
اختراع کرده اند و چگونگی اشکالی که وضع کرده اند اختلاف دارند».

(۲) این جمله زاید بر اصل عربی است.

(۳) عبارت متن عربی این است: «ومن الفرد عنهم بمقالة ورأی فهم خمس فرق» و باید
برسبك مترجم چنین ترجمه شود: «و کسانی که از ایشان در قول و رأی جدا اند پنج فرقه اند».

(۴) عبارت عربی مؤلف اینست: «واحد ذکر مقالات هؤلاء کما قد وجدنا فی کتبهم
المشهوره» و ترجمه بی کم و کاست آن اینست: «و ما مقالات آنها را همان گونه که در کتاب
های مشهور ایشان یافته ایم، ذکر میکنیم».

[باب اول]

[بر ائمه]

[**BRAHMANAS**]

[انتساب براهمه و وجه جامع میان آنان]

و از آن جمله ، «براهمه» اند .

بعضی از مردم را ظن آنست که ایشان را از آن [رو] «براهمه» گویند که به (حضرت) «ابراهیم» - علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام - منتسب اند؛ و این گمان خطا است : زیرا که این طایفه مطلقا بنفی نبوات قائل اند ؛ چگونه به نبوت حضرت ابراهیم - علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام - قائل باشند ؟ و طایفه ای از «اهل هند» که به نبوت «ابراهیم» قائل اند - (علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام) - قائلان به «نور» و «ظلمت» اند . از یاران مذهب فرقه ای که قائل به «اثنین» اند (۱) .

و مذهب ایشان در سابق بیان کرده شده [است] .

بلکه این طایفه (۲) منسوب اند بشخصی که اورا «برهام» (۳) نام بود . و با تابعان خویش مقرر گردانید که نبوات مطلقا اصلی ندارد، و بر استحاله نبوت نبوت بامعاندان دلایل مقرر داشت ؛ از آن جمله آن که (به رأی خامد و زعم فاسد) گفت : آنچه رسول به آن مبعوث میشود از احکام که به وحی معلوم

(۱) عبارت عربی مؤلف اینست : «والقوم الذین اعتقدوا نبوة ابراهیم - علیه السلام - من اهل الهند ؛ فهم «الثنویة» منهم القائلون بالنور والظلمة ؛ علی رأی اصحاب الاثنین ، و ترجمه آن این : « و از اهل هند قومی که به پیامبری ابراهیم - علیه السلام - اعتقاد دارند، ثنویه اند که از زمره اینانند قائلان بنور و ظلمت بر رأی اصحاب اثنین .»

(۲) یعنی : براهمه . و در متن عربی این معنی مصرح است ، زیرا میگوید : «وهؤلاء البراهمة انما اتسبوا الی رجل منهم یقال له برهام» .

(۳) براهمه منسوب به «برهما Brahma» خداوند آفرینش - در مذهب هندو

رسول شده یا معقول است، یا معقول نیست :
اگر معقول است ، عقل تام در ادراك آن كافی باشد و حاجت به رسول
نباشد .

و اگر معقول نیست؛ مقبول نباشد؛ زیرا که قبول امری که معقول نیست
بیرون آمدن است از حدّ انسانیت، و در آمدن در حدّ بهیمنیت .

* * *

« مترجم اول گوید : چون نسق این ترجمه بر دفع شكوك اهل بطلان
جاری شده به دفع این وهم باطل عنان بیان معطوف داشت - و من الله الهدایة .
گوئیم اختیار کردیم که آنچه به وحی معلوم انبیای مرسل - علی نبینا
و علیهم الصلوة والسلام - شده معقول است ؛
- گفتی چون معقول باشد عقل تام در ادراك آن كافی باشد و حاجت به
رسول نباشد .

گوئیم لا نسلم که هر چه معقول باشد عقل مستقلاً ادراك آن تواند کرد؛
چرا نشاید که اگر چه عقل مستقلاً ادراك آن نتواند، اما چون بیاری معاونی
آن در زیر ادراك عقل آید آنرا محال نشمرد و تمام احکام شرع که بر انبیاء -
علی نبینا و علیهم الصلوة والسلام - نازل شده از این قبیل است که چون عقل بمعاونت
شرع از قبول آن ابا نکند و بنظر قبول عقل در آید عقل از جواز آن تجاوز
نکند و این وقتی باشد که صاحب قبول بر صرافت مدارك عقل باقی باشد که
در قبول احکام بمعاونی محتاج باشد .

اما اگر صاحب قبول احکام شرع پایه کمال اواز مدارك خاص عقل گذشته
باشد ، و از دولت متابعت انبیاء - علی نبینا و علیهم الصلوة والسلام - بمرتبه
رسیده باشد که بقوتی که در درجه از قوت عقل عالیتر است ، فایز شده باشد به
آن قوت معقولیت احکام شرع ادراك کند .

بلی ، بعد از ادراك به آن قوت عالی چون تطبیق بر مدارك این قوت عقل
کنند ، مخالف مدارك عقل نباشد و از جهت این سرغامض فوجی از ائمه علمای

اُمّت محمدی - صلی الله علیه وسلم - از علمای سُنّت - رضوان الله علیهم اجمعین - مبعوث گشتند که هر حکمی از احکام شرعی که عقل در ادراک آن مستقل نتواند بود ، بعد از آن که جواز عقل را در آن هویدا دارند . بنص کتاب ، و سُنّت آن مقاصد را با تمام رسانند تا بر مرآت قبول صاحب توفیق ذکی واضح گردد که این مطالب حق که در لوح شعور انبیاء بمرتبه یقین رسیده از یقینیات است که بعضی مدارک خاص ، دلایل یقین آن هویدا گشته که به انبیاء ، و رسل - علی نبینا و علیهم الصلوٰة والسلام - و متابعان آن طایفه عالی متخصص است تا این مطالب یقینی از میان سعی ایشان محل بهره‌وری اهل هدایت گردد و مقاصد ایمانی را ارباب هدی از دَنس شک محفوظ دارند تا اکثر اُمّت بتقلید از جَنّت (۱) یقین این مطالب یقینی حظی بر گیرند؛ و طایفه که بفیض آن مدارک عالیّه مهتدی گشته‌اند ، خود بی‌بشت ایقان این مطالب بهره‌ورند» (۲).

* * *

و از جمله (شبهات اهل عناد از «براهمه» آنست که) گویند : «عقل» دلالت کند بر آن که حضرت الهی حکیم است ، و حکیم خلق را بتعبّدی امر فرماید که عقول ایشان به آن تواند رسید ، و چون عقل دلالت میکند که عالم را صانع عالم ، قدیر ، حکیم هست و بر بندگان انواع نعمت‌ها افاضه فرموده که موجب شکر است؛ پس به انوار عقول خویش در دقایق آفرینش فکر کنیم و بر حسب دانش خویش بر نعمت‌ها شکر کنیم .

و چون بمعرفت الهی هدایت یافته باشیم و بتوفیق شکر مهتدی باشیم ، بشواب فائز شویم ،

و چون به انکار و حدائیت و کفران نعمت مبتلا آیند ، مستوجب عقاب

گردند ،

(۱) ت : از جهت .

(۲) از صفحه ۴۲۱ سطر هفتم تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ و منقول از ترجمه صدر ترجمه اصفهانی مترجم اول است .

چون حال برین منوال تواند بود چرا اطاعت شخصی کنیم که در بشریت مانند ما باشد؟، زیرا که آن شخص اگر ما را بمعرفت و شکر امر کند ما بیاری عقول خویش به آن فائز میشویم، و اگر بمخالفت آنچه عقل تقاضی کند (۱) امر نماید، آن قول دلیل بر کذب او باشد.

«دفع این شبهه اهل بصیرت را به آن باشد که کوئیم مسلم بمعرفت وحدانیت و نعمتی که عقل موهبت آنرا ادراک تواند کرد بیاری عقل به آن توان رسید؛ اما لا نسلم که اطلاع بر آنچه ایشان را ضرورت است از سعادات [به] مجرد عقل در توان یافت؛ بلکه اطلاع بر اسرار معاد که بنیاد سعادت است به هیچگونه عقل باستقلال خویش بحوالی ادراک آن نتواند رسید؛ پس به هادیی که از برکت رهنمونی او بتمام سعادات فائز شوند که آن انبیای راهنما اند - علی نبینا و علیهم الصلوٰة والسلام - محتاج باشیم:

و این شبهه ایشان که باستعمانت عقل از اهدای انبیاء مستغنی اند از اختلاجات عقل است که به نور هدایت منور نباشد؛ چه این گونه معرفت که عقل به آن مهتدی می تواند بود، از مقدمات سعادت است و تا یقین اموری که قطعاً عقل را به سرحد وصول آن راه جواز نیست، نرسد؛ از معرفت احوال معاد و اثبات نعیم [وجحیم] و معرفت صراط و سایر حقایق و مطالب ایمانی نقد استعداد این پیکر لطایف اثر انسانی تمام عیار نمیشود و راه یافته یقین مطلب را باین تنبیه از ظلمت این وهم واهی خلاص شدن کافی خواهد بود. « (۲)

(۱) عبارت متن عربی این است: «وان کان یأمرنا بما یخالف ذلك کان قوله دليلاً ظاهراً علی کذبہ» و ترجمه درست آن چنین است: «و اگر ما را بخلاف آن (یعنی بخلاف آنچه ذکر شد که عبارت از معرفت و شکر است) امر کرد قولش دلیل آشکاری بر کذبش خواهد بود.»

(۲) از سطر ششم تا اینجا زاید بر متن عربی و منقول و مأخوذ از ترجمه اول است.

واز جمله (شبهات آن که) گویند: عقل دلالت کند که عالم را صانع می‌هست حکیم، و حکیم خلوق را به امری که در عقول ایشان قبیح نماید، نفرماید؛ و شریعت بی‌عوض اموری که عقل آنرا قبیح می‌شمرد، می‌فرماید، مثل: توجه به خانه مخصوص در عبادت و طواف در گرد آن، و سعی، و رمی جمار، [و احرام] و تلبیه، و تقبیل حجر اسود^(۱)، و ذبح حیوان، و تحریم آنچه ممکن باشد که غذای انسان باشد، و تحلیل آنچه بنیه را ناقص گرداند؛ [و غیر آن]^(۲) و تمام این امور مخالف قضایای عقل [ها] است.

«دفع این شبهه را می‌افتکان بنور توفیق را بآن باشد که گوئیم لا نسلم که توجه به بیت مخصوص در عبادت و طواف و جمیع مناسک حج عقل آنرا قبیح می‌دارد، غایت آن که براسرار این افعال عقل را اطلاع حاصل نیست و از این‌که عقل بر اسرار آن افعال مطلع نباشد؛ لازم نمی‌آید که متضمن هیچ فایده نباشد، و هر چه عقل بعدم فایده آن جزم نکند احتمال فایده در مدارك عقل ممکن باشد، و آنرا قبیح نشمارد. تصویر مثال بعضی فواید که عقل مستقیم آنرا ابا نکنند در تعیین جهت قبله هویدا می‌داریم، و آنرا بمؤکد ساختن تمهیدی روشن/توان ساخت.

و تمهید آنست که عبادت را از توجهی ناگزیر است؛ چه مناط اغلب احکام شرع به آثار و خواص دل‌مربوط است و چون ساحت قدس الهی از جهت منزّه است و دل تا بجهتی ربط نیابد از جهات متکثر ممتنع نشود؛ زیرا که سرشت او باین نهج است که بهیچ نوع از توجهی خالی نباشد و در نهادن این گونه خاصیت در قلب انواع حکمت‌های خفی مندرج است؛ پس در [اُس] عبادات شرعی که نماز است

(۱) عبارت در چاپ انتقادی از هر این است: «و تقبیل الحجر الاصم» یعنی: «بوسیدن سنگی ناشنوا و کر».

(۲) عبارت: «و غیر ذلك» از ترجمه افتاده است.

شارع - صلی الله علیه وسلم - جهتی که متوجّهان پرستش معبود مطلق دل را بتوجّه بآن جهت ازدیگر جهات بازدارند تعیین فرمود و مکان را برای این ارتباط معین گردانیدن از همه امور اولی بود؛ چه عقول و مجردات چون از مشاهده حسّ منزّه اند^(۱) وسیله این رابطه نتوانست شد؛ و عرض چون وجودی مستقل ندارد از نگاهداشت این نفع عاری بود، و صور اجسام اگر جهت این ربط متعیّن می شد از فساد توهم شرك ساحت توحید خالی نمی بود؛ پس مکان متعیّن شد. و از جاها مکانی که به خصوصیت حیوات از سایر مکانها مخصوص باشد به این توجّه سزاوار است، و چون بقیاس های حدس و تقرّس ارباب علم هندسه و ریاضی این مکان نسبت با سایر اجزای ارضی منزلت مرکز دارد با سایر مکانها و نسبت این زمین پاک با سایر زمینها و مکانها نسبت مرکزهای دایره است با دایره ها، و بعضی اولیای اُمّت محمدی - علی صاحبها افضل الصلوات والتّحیّات - باین معنی تصریح فرموده اند در بعضی افاضات خویش - رضی الله عنه^(۲) و بی شبهه هر جزوی را از محیط دایره نسبتی است مخصوص بانقطه مرکز، و این مکان شریف بحیوات سایر مکانها متخصّص است؛ پس این مکان از سایر مکانها بتعیّن جهت توجه لایق نماید راز این رو قبله اُمّت کریم خاتم انبیاء - علیه افضل الصلوات والتّحیّات - این مکان واقع شد؛ چه پیغمبر [این] اُمّت - علیه افضل الصلوات - بجوامع الکلم اختصاص داشت؛ قبله توجه آن امت نیز بجامعیّت احتوا [ای مکانها] مختص شد.

غرض از ایراد این نوع قیاسات [آن] که اذهان موقنان متفطن شود که اصناف حقایق در زیر هر حکمی از احکام شرع مندرج است که بحسب تفاوت مراتب اهل ایقان به نیل این مطالب حق فایز شده اند و خواهند شد. و مقصود باین تنبیه آن که زنگ این شك از دل هدایت مطلبان زدوده گردد.^(۳)

(۱) ت: منزّه آید.

(۲) ظاهراً منظور صدرالدین محمد ترکه اصفهانی جد وی است.

(۳) از صفحه ۴۲۴ - طرّهم تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ از زوائد ترجمه اول است.

وا از جمله (شبهات که به گمان قاصر کرده اند ، آن که) گویند : بزرگتر ابتلائی که در رسالت مندرج است ، آنست که بمتابعت همچون خودی مبتلا باشند که در خوردن و آشامیدن و غیر آن برابر باشد^(۱) ، و تصرف و تحکّم او بمرتبه باشد که نسبت به او همچو جمادی باشند و مانند حیوانات بهر طرف که او اراده کند ، ایشان را به آن جهت متوجّه دارد . [یا مانند بندگان امر و نهی او را انقیاد کنند]^(۲) و به چه زیادتى و فضیلت این خدمت بفرماید و چه دلیل بر صدق دعوى او باشد؟

اگر بمجّرد قول آن رسول است؛ پس قول از آن رو که قول است بر دیگر قولها زیادتى ندارد ، و اگر به حجّت و معجزه انقیاد او منوط است ؛ خصایص [جواهر و] اجسام بی نهایت است ، چرا نشاید که این صنف که او را معجزه می انگاری از خصایص بعض اجسام باشد . [وا از خبر دهندگان از پنهانی های امور کسی هست که خبرش مساوی باشد]^(۳)

«وا از شبهات تمام فرقه ها درین کتاب صاحب اصل کتاب دفع این شبهه نموده است، پس موافق آن سخن بفیصل رسید»^(۴)

(گوید: رسل با این گروه همراه) گویند : ما مثل شما بشریم ، ولیکن

(۱) عبارت متن عربی این است : «... ان اکبر الکبائر فى الرسالة اتباع رجل مثلك فى الصورة والنفس والعقل یا کل مما تأکل ویشرب مما تشرب» ، ترجمه آن برسبک مترجم اینک : «بزرگترین ابتلاآت بزرگ که در رسالت است پیروی از مردی است که در صورت و نفس و عقل همچون تو است : میخورد از آنچه تو میخوری و می آشامد از آنچه تو می آشامی ...» .

(۲) عبارت : «او کمبد یتقدم الیک امرأ و نهیآ» که در متن عربی آمده است از فلم ترجمه افتاده است و ما ترجمه آن را میان دوقلاب در متن آوردیم .

(۳) عبارت : «ومن المخبرین عن مغیبات الامور من ساوی خبره» که در متن عربی است بترجمه نیامده است و ما ترجمه تحت اللفظی آن را در متن میان دوقلاب آوردیم .

(۴) عبارات داخل فوسین زاید بر متن عربی و منقول از مترجم اول است .

فضل و منّت کبریای الهی به هر جانب که ارادت نافذ او متوجّه میشود، همورا میرسد^(۱)، و چون شما معترف میشوید به آن که عالم را صانع حکیم هست بضرورت ملزم باشید باعتراف آن که صانع آمر و ناهی باشد، و بر خلائق حکم [و امر] کند به هر چه خواهد^(۲).

و هر نفس انسانی به آن مرتبه نیست که قبول حکم کند، و هر عقل را آن قوّت نیست که تعقل هر امر نماید؛ بلکه منّت و فضل الهی مراتب عقول و نفوس را ترتیبی خاص فرموده، و بعضی را بر بعضی افضل ایجاد نمود^(۳).

و رحمت الهی یفیض هدایت انبیاء را - علیهم السلام - بیشتر از آن که عقول به آن رسند افاضت خواهد فرمود. (۴)

(۱) جمله بالا ترجمه آیه شریفه قرآن است که مؤلف بسیار عالمانه و استادانه رد شبهات این دسته از براهم را به آن آیه وافی هدایه آغاز کرده است، قوله تعالی: «قالت لهم رسولهم ان نحن الا بشر مثلکم ولكن الله یمن علی من یشاء من عباده».

(۲) این عبارت مؤلف: «وله فی جمیع ما ناتی ونذر ونعمل ونفکر حکم و امر» از قلم ترجمه متن اقتاده است. و ترجمه آن اینست: «و او را در همه آنچه می آوریم و وامیگذاریم و عمل میکنیم و اندیشه مینمائیم حکم و فرمانی است».

(۳) ترجمه عبارت عربی مؤلف بر سبک مترجم اینست: «و هر عقل انسانی را استعداد آن نیست که امر صانع را از او تعقل نماید، و هر نفس بشری بدان مثابه نیست که حکم باری تعالی را از او بپذیرد، بلکه منّت و فضل خدائی ترتیبی در عقول و نفوس ایجاب فرموده و بخش الهی چنین اقتضا نموده است که (بعضی از ایشان را بر بعضی دیگر درجاتی بالاتر دارد تا بعضی از آنان بعضی دیگر را بیگار گیرند و رحمت پروردگار بهتر است از آنچه گرد می آورند).

باید التفات داشت که قطعه آخر ترجمه که میان دو کمان نهاده شد ترجمه آیه قرآنی است که مؤلف بیانش را بدان موجه ساخته است.

(۴) عبارت عربی که مؤلف بعد از تمثیل به آیه شریفه قرآنی بعنوان استنتاج از آیه مبارکه آورده این است:

«فرحمة الله الکبری هی النبوة والرسالة و ذلك خیر مما یجمعون بعقولهم المختالة»، و چنین ترجمه میشود: «پس بزرگترین رحمت خدای همانا نبوت و رسالت است و آن بهتر است از آنچه اینان بعقول نارسا و آمیخته به وهم و خیال خویش گرد می آورند.»

«و عجب آن که در مظان شبهات فرق، مصنف اصل کتاب هیچ شبهه را به دفع تعرض ننمود الا این شبهه .

اما دفع آن شبهه رکیک، و آن مغالطه و تشکیک که چرا شاید که اعجاز معجزه منوط به خواص بعضی اجسام باشد؟ گوئیم: چون این نوع اثر از آن جسم بیشتر از توجه این صنف مکرّم - علی نبینا وعلیهم السلام - ظاهر نمی شد؛ پس ظهور اثر بر اعجاز حمل کردن متعین باشد، مثلاً: شکافتن ماه به انامل نبوت شمائل - علیه الصلوة والسلام - چون این نوع اثر درین جرم قمر بیشتر از این اشارت مکرّمه نبود؛ پس از اعجاز باشد، نه از خواص جسم. و مثل بدل شدن عصای موسی - علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام - به ثعبان چون بیشتر از این تقلیب درین صنف اجسام متحقق نگشته بود، البته از اعجاز خواهد بود، و غلط اجفان بصیرت این قائل در بصر بصیرت نورنمای او غبار این شبهه گذاشته، از آن سبب به این وهم مبتلا شد». (۱)

[براهمه] به گروهائی چند متفرق شدند:

از آنان اند: «اصحاب بدّده»،

و «اصحاب فکرت»

و «اصحاب تناسخ» .

(۱) عبارات از صدر صفحه تا اینجا زاید بر متن عربی و منقول از ترجمه اول است .

[فصل اول]

[پیروان بدده Buddhas] (۱)

و از آن جمله، «اصحاب بدده» اند.

و معنی «بدده» نزد ایشان شخصی است که درین عالم متولد نشود، و نکاح نکند، و نخورد، و نیاشامد، و پیر نشود، و نمیرد.

و اول «بدده»ی که [در عالم] ظاهر شد «ساکیمن» (۲) نام [او] بود؛ و تفسیرش سید شریف است.

و از وقت ظهورش تا [زمان] هجرت پنجهزار سال است.

و [گویند] فرودتر از مرتبه «بدده» (۳) «بود یستیه» (۴) است؛ و معنی این (لفظ) انسان طالب [راه] حق است؛

(۱) موت : و معنی بدده . بودا Buddha : روشن ، خردمند ، دانا ، حکیم .

و «بدده» یعنی : بوداها Buddhas .

(۲) ازهر : ساکیمن . ساکیه مونی Sakya-muni (حکیم قبیله ساکیه)

(۳) ت : مرتبه بدی .

(۴) م : بورسیه . و در بعضی نسخ عربی «بودیسمیه» ضبط است و تلفظ صحیح آن «بودهی

ستوه Bodhisattva» میباشد - بمقیده بودائی ها در هر زمان شخصیت های کاملی تالی بودا بوجود می آیند که بودهی ستوه خوانده میشوند .

و باین مرتبه به صبر، و عطیه توان رسید؛ و رغبت کردن در چیزی که واجب باشد رغبت در آن؛ و امتناع و تخیلی ازدنیا، و شکستن آرزوها و میل ها و لذت ها، و پارسائی ازمحارم، و رحمت بجمیع خلق؛ و پرهیز از گناهان ده گانه: قتل ذی روح، و حلال داشتن مال مردم، و زنا، و کذب، و سخن چینی، و دشنام و بد[ا]ء، و شناعت القاب، و سفه، و انکار به جزای آخرت.

و به استکمال این ده خصلت تمام شود:

اول: جود و کرم،

دوم: عفو از بدکار و دفع غضب به حلم،

سیوم: تعقّف از شهوات دنیاوی،

چهارم: فکر خلاصی از این عالم فانی، و ذخیره ساختن اسباب التذاد آن عالم دائم الوجود (۱)

پنجم: ریاضت عقل به علم و ادب، و کثرت نظر در عواقب امور.

ششم: قوّت [بر] تصریف [نفس] در طلب عالیات (امور) (۲)

هفتم: نرمی سخن، و خوشی کلام با هر فردی.

هشتم: حسن معاشرت با برادران به آن که اختیار ایشان بر اختیار خود

مقدم دارد.

نهم: اعراض از خلق بکلی و توجه به حق بکلیّت.

(۱) عبارت عربی مؤلف اینست: «والرابعة: الفكرة فی التخلص الی ذلک العالم الدائم الوجود من هذا العالم الفانی». و ترجمه آن اینست: «چهارم اندیشه در رهائی از این جهان نا پایدار بسوی آن جهان جاوید»

(۲) در متن عربی انتقادی چاپ ازهر چنین است: «والسادسة: القوة علی تصریف النفس فی طلب العلیات» و در حاشیه الفصل عبارت باین صورت است: «... فی طلب العلیات»

دهم: بذل روح از جهت شوق به حق و وصول به حضرت کریم (۱) و زعم ایشان آنست که «بدده» اعطای علوم کند بایشان، و ایشان را اشخاص و اجناس شتی ظاهر میشوند، و در خانه‌های پادشاهان ظاهر میشوند از جهت شرف ایشان (۲).

و [گویند] اختلاف نیست ایشان را در آنچه به ایشان منسوب است از ازلیت [عالم]، و قول به جزا بطریقی که مذکور شد.

و گویند ظهور «بدده» به «زمین هند» از آن مخصوص است که در آن اقالیم خواص بسیار هست، و اهل ریاضت و اجتهاد بسیارند. (۳)

مصنف اصل کتاب گوید: بطریقی که ایشان وصف کرده‌اند «بدده» را، اگر درین شرح صادق‌اند، این شخص به حضرت «خضر» - علیه السلام - مشابه است که «اهل اسلام» آنرا اثبات میکنند.

- (۱) عبارت عربی چنین است: «بذل الروح شوقاً الى الحق ووصولاً الى جناب الحق».
- (۲) عبارت عربی مؤلف در متن چاپ انتقادی از هراین است: «و زعموا ان البده اتوهم على عدد الهياكل: من نهرا الكنك، و اعطوهم العلوم، و ظهروا لهم في اجناس و اشخاص شتی، و لم يکونوا بظهرون الا في بيوت الملوك! لشرف جواهرهم» و در عبارت «اتوهم على عدد الهياكل من نهرا الكنك» که بوجه مختلف رنسخه‌های گوناگون ثبت شده است ابهامی بنظر میرسد و عبارت ترجمه متن هم ناقص و هم مغلوط مینماید. اینک ترجمه متن عربی مذکور: «و زعم ایشان آنست که بدده بشماره‌های کل برای (هدایت) ایشان از رودخانه گنگ در آمده‌اند و دانشها را بایشان داده‌اند (آموخته‌اند) و در (صورت و لباس) اجناس و اشخاص گوناگون ظهور نموده‌اند و از جهت شرف کوهری که دارند جز در خانه‌های پادشاهان ظهور نمی‌نمایند».
- (۳) عبارت عربی مؤلف اینست: «و انما اختص ظهور البده بارض الهند لکثرة مافیه من خاصائص التربة و الاقلیم و من فیها من اهل الرياضة و الاجتهاد». و ترجمه آن بارعایت سبک مترجم این است: «و ظهور بدده از آن جهت مخصوص زمین هند است که در این سرزمین خصوصیات خاک و اقلیم (یعنی آب و هوا) فراوان و اهل ریاضت و مجاهده بسیارند».

[فصل دوم]

[اصحاب فکرت و وهم]

و از آن جمله اصحاب فکر [ت]، و وهم [اند] .
و این طایفه از علمای ایشانند که قائل اند به فلك و نجوم، و احکامی که
منسوب است به آن (۱) .

و «هند» را طریقه در احکام [نجوم] هست مخالف طریقه منجمان «عجم»
و «روم» که ایشان بیشتر احکام را به اتصالات کواکب ثوابت منوط دارند ، نه
سیارات .

و اثبات احکام بخصایص کواکب کنند نه [به] طبایع [آنها] ،
و «زحل» را «سعد اکبر» گویند از جهت رفعت مکان، و بزرگی جرم او،
و (گویند) زحل عطایای کلی از سعادت اعطا کند، و ضرر های جزوی
از نحوست رساند .

و همچنین سایر کواکب را با اثبات خواص آثار روشن گردانند (۲) .
و «اُمت» «روم» بطبایع حکم کنند ، و «اهل هند» بخواص .

(۱) عبارت عربی بنا بر متن چاپ ازهر اینست : «وهؤلاء اعلم منهم : بالفلك والنجوم و احكامها ، المنسوبة اليهم» و ترجمه آن این : «و اینان داناترند از آنان (یعنی از پیروان بدها) به (علم) فلك و نجوم و احکامی که درباره ستارگان و افلاک به ایشان نسبت میدهند . و ترجمه متن با آنچه در چاپ تهران آمده است مناسب مینماید و آن این است : «وهم اهل العلم بالفلك والنجوم و احكامها المنسوبة اليه» .

(۲) عبارت مؤلف این است : «و كذلك سائر الكواكب لها طبائع و خواص ، و ترجمه آن بر این تقریب است : «و همچنین سایر کواکب دارای طبایع و خواصی میباشند .»

و اعتبار قوانین طبی نیز برین منوال کنند ؛ زیرا که [ایشان] خواص ادویه معتبر دانند ، نه طبایع ، و روم [در این امر] مخالف ایشانند (۱) .

و این طایفه از اصحاب فکر [ت] تعظیم «فکر» کنند ، و گویند : فکر متوسط است میانه معقول و محسوس ؛ چه صور محسوسات بر فکر وارد شود ، و حقایق معقولات بر فکر وارد گردد ؛ پس فکر مورد علم محسوس و علم معقول است و حاوی مدارك این دو عالم است (۲) .

پس جهد تمام کنند به ریاضات بلیغ و اجتهادات شاق «وهم» ، [و فکر] را از محسوسات منصرف گردانند و چون فکر از این عالم مجرد گردد بر مرآت قبولش انوار اسرار آن عالم تجلی کند ، و گاه باشد که از مغیبات احوال خبر کند ، و گاه باشد که بر حبس باران ها اعانت کند ، و تواند [بود] که بتمامی وهم متوجه شخص زنده گردد و در حال او را مقتول گرداند .

و از ظهور این نوع آثار استبعاد نتوان نمود ، چه وهم را آثار عجیب در نصریف اجسام هست ، و تصرف تمام در نفوس دارد مثل آن که بتصرف وهم احتلام در خواب واقع میشود ، و رسیدن چشم زخم در شخص از تصرف وهم است ، و شخصی که بر سر دیواری بلند میرود به غلبه تصرف وهم فی الحال می افتد ، با آن که محل گام نهادن در سر دیوار و زمین عریض متحد است . (۳)

(۱) عبارت مؤلف این است : « فانهم يعتبرون خواص الادوية دون طبائعها و الروم تخالفهم فی ذلك . »

(۲) عبارت عربی مؤلف اینست : « وهؤلاء اصحاب الفكرة : يعظمون الفكر ويقولون : هو المتوسط بين المحسوس والمعقول ، فالصور من المحسوسات ترد عليه ، والحقائق من المعقولات ترد عليه ايضاً ؛ فهو مورد العلمين من العالمين » و ترجمه آن این : « و اصحاب فکر ، فکر را بزرگ دارند ؛ و گویند میانه محسوس و معقول است ؛ پس صور محسوسات بر فکر وارد شود ، و نیز حقایق معقولات بر فکر وارد گردد ؛ پس فکر مورد هر دو علم از هر دو عالم است . »

(۳) عبارت عربی مؤلف در چاپ انتقادی از هرا نیست : « ليس الاحتلام في النوم : تصرف الوهم في الجسم ؟ ليست اصابة العين : تصرف الوهم في الشخص ؟ ليس الرجل يمشي على جدار — »

و «وهم چون متجرد گردد ، محل ظهور آثار عجیبه شود .
و از این رو «اهل هند» چشم را فرو خوابانند روز های پیایی تا فکر ، و
وهم به محسوسات مشغول نشود و با تجرد وهم اگر وهمی دیگر مقارن گردد
در عملی که از وهم متوقع باشد ، بسیار مفید باشد . خصوصاً که در غایت اتفاق
باشند ؛ و از این [رو] عادت «اهل هند» آنست که چون امری سانح شود ، چهل
شخص جمع شوند از مخلصان که بتجربید و تهذیب وهم را رایض گردانیده
باشند و در دفع شدتی و اندفاع بلیّتی که متوجه ایشان گردد سعی کنند ، و آن
بلا که بهلاك مفضی شده باشد مندفع گردد (۱).

و از جمله این طایفه ، «بکرتینیة» اند ؛ یعنی به آهن بستگان .
و شعاع ایشان آنست که سر و ریش بمراشند . و بدن عربان کنند - و رای
عورت - و بدن را ببندند از شکم تا به سینه به آهن تا بطون ایشان شکافته نشود
از کثرت علم و شدت وهم و غلبه فکر [و] غالباً در آهن خاصیتی
یابند که مناسب وهم باشد ؛ و الا آهن بطن را از شکافتن چگونه تواند
نگاهداشت ؟ و کثرت علم چگونه موجب شکافتن بطن گردد ؟

«مرتفع فیسقط فی الحال ؟ و لا یأخذ من عرض المسافة فی خطواته سوی ما اخذه علی الارض
المستویة » و ترجمه صحیح آن این : « آیا احتلام در خواب تصرف وهم در جسم نیست ، آیا
چشم زدن تصرف وهم در شخص نیست ؟ آیا مردی که بردیوار بلندی راه میرود در حال
می افتد و حال آنکه از عرض مسافت در گامهایی که برمیدارد بیش از آنچه در زمین هموار
میکرفت نمیگیرد ؟ »

(۱) هر چند عبارت ترجمه در این قطعه از لحاظ تعبیر بر متن عربی منطبق نیست ولی
از لحاظ مفهوم و معنی مراد قابل انطباق بر متن میباشد .

[فصل سوم]

[اصحاب تناسخ]

از آن جمله؛ «اصحاب تناسخ» اند .

[و] مذهب «تناسخیّه» مذکور گشت .

[و] هیچ «ملتی» از «ملل» (باطله) (۱) نیست؛ الا آن که تناسخ را

در آن قدمی راسخ هست؛ ولیکن در تقریر آن مذهب طریق ایشان مختلف است .

اما «تناسخیّه هندی» در رسوخ قدم درین مذهب و اعتقاد از سایر فائلان

بتناسخ ممتازند؛ زیرا که در «هند» مرغی هست که قرارگاهش درختی معین (۲)

است و بر آن درخت بیضه می نهید، و چون به جوزه (۳) کشیدن نزدیک شود به منقار

(۱) قید: «باطله» در متون عربی نیست. باید دانست که پیروان همه مذاهب بومی

هندوستان به تناسخ قائل اند.

(۲) عبارت مؤلف این است: «لما عاينوا من طير يظن رفی وقت معلوم فيقع على شجرة معلومة»

و چنین معنی میدهد: «زیرا مرغی را دیدند که در وقت معین آشکار میشود و بر درخت معین می نشیند.»

(۳) جوزه: در زبان «اردو» و «هندوستانی» همان جوجه است.

بیضه را بشکافد و از آن بیضه^(۱) آتشی زبانه میزند و سرغ میسوزد، و از آن مرغ روغنی روان میشود، و در بیخ آن درخت غاری است، در آن غار جمع میشود، و چون سالی بر آن میگذرد از این روغن مانند آن مرغی پدید می آید و [می پرد و] همچنان بر آن درخت می نشیند و دائم بر همین حال باشد.

و مشاهده این صورت « اهل هند » را موجب رسوخ در مذهب تناسخ است. (۲)

و گویند: مثلاً [دنیا و اهل آن]، در ادوار و اکوار مثل این مرغ است.

و (تصویر خیال باطل ایشان درین توهم به آن گونه است که) (۳) چون حرکات «افلاک» دوری است، البته سر پر کار بنقطه که دایره از آنجا ابتدا کرده برسد و چون در دور دوم پر کار بر آن خط که اول دوران کرده دایر گردد؛ هر آینه آنچه در اول افاده کرده، افاده کند [و] چون اختلاف میان دو دور نیست، اختلافی میان اثرین نباشد؛ زیرا که مؤثرات به آن نسق که ابتدا یافته بود عود کرده، و نجوم و افلاک بر مرکز اول دوران یافته و ابعاد و اتصالات و مناظرات بهیچ وجه از وجود اختلاف نیافته؛ پس متأثرات که از آن مؤثرات ظاهر شود بهیچ نوع مختلف نباشد. و این تناسخ [ادوار و] اکوار است.

(۱) ترجمه قطعه بالا بامتن عربی نمی سازد و درست نمی آید، اینك عبارت متن عربی: «فیبيض ویفرخ ثم اذا تم نوعه بفراخه حك بمنقاره ومخالبه فتنرق منه نار تلتهب فیحترق الطیر» و ترجمه درست آن چنین است: «پس تخم می گذارد و جوجه می کشاید، سپس چون با جوجه گذاری ابقای نوع کرد بامنقار و مخالب (یعنی بانوك و ناخن) خویشتن را میخارد پس برقی آتش از ادمی جهدوزبانه می کشد و مرغ میسوزد».

(۲) از جمله: «و مشاهده این صورت اهل هند را موجب رسوخ در مذهب تناسخ است» در متون عربی که ما در دست داریم اثری نیست و ظاهراً از اضافات مترجم اول (ترکه اصفهانی) است.

(۳) عبارت میان دو کمان از اضافات مترجم است.

و ایشان را در «دوره کبری» اختلاف است [که چند سال است] ؟
 [و] اکثر ایشان بر آنند که به سی هزار سال تمام شود.
 و بعضی گویند که به سیصد هزار و شصت هزار سال.
 و درین دوره سیر «نوابت» اعتبار کنند، نه سیر «سیارات».
 و اکثر «اهل هند» بر آنند که «فلک» مرگب است از: آب، و آتش، و باد.
 و کواکب از ناریت و هوائیت ترکیب یافته.
 پس آنچه از «موجودات عالی» نتواند بود، بغیر از «عنصر ارض»
 نباشد. (۱)



«دفع این اشتباه به آن طریق تواند شد که مکرر بر صحایف تعقل مرتسم
 گشت در اثناى این ترجمه که در اطلاع بر کیفیت خلق مبدعات و حکمت ابداع
 موجودات عقل را مرتبه معین هست که از آن تجاوز نتواند کرد؛ پس به گام سعت
 عقل عرض حکمت (۲) مکونات پیچیده نگردد؛ چه آنچه بمقیاس موازین
 عقل سنجیده شود، در بسیاری از مغلفات مبهمه مطابق واقع نتواند بود.
 از جمله در کیفیت تأثیر اجرام فلکی دقیقه خفی منظوی است که بمدارك
 خاص عقل ظاهر نگردد، و آن سرّ خفی است که در هر آت نمایش راست اندیشان
 کارگاه یقین از انبیاء - علیهم الصلوٰة والسلام - و اولیاء نموده شد. و آن چنانست
 که اجرام فلکی وسائط تأثیر مؤثر حقیقی است و حکمت کامل فاعل مختار تأثیراتی
 را که در عالم سفلی واقع شود به اوضاع اجرام فلکی مرتبط فرموده تا بواسطه

(۱) عبارت مؤلف، در مقابل جمله اخیر این است: «وان الكواكب فيه ناریه هوائیه،
 فلم تعدم الموجودات العلویة الا العنصر الارضى فحسب» و چنین معنی دهد: «و کواکب در فلک
 ناریه هوائیه اند (یعنی از دو عنصر آتش و هوا خاصیت پذیرند)؛ پس موجودات علوی (از عناصر
 چهارگانه) بجز عنصر ارضی (یعنی خاک) چیزی کم ندارند».

(۲) م و ت: عقل سعت حکمت عرض. (و ظاهراً این هر دو نسخه درست نیست و شاید عبارت
 مترجم در اصل چنین بوده است: «پس به گام نقل سعت عرض حکمت مکونات پیچیده
 نگردد».

ریسمان اوضاع اجرام فلکی نقشی که صانع بی آلت بر کمخای قبول مکوّنات سفلی می اندازد، صورت ظهور گیرد و به هیچگونه اجرام فلکی را در تأثیر مدخلی نیست .

چون این تمهید به تعقل در آید، گوئیم: مسلم که حرکات افلاک دوری است؛ اما لا نسلم که تأثیراتی که در مکوّنات سفلی است از دوران فلک پیدا می شود، بلکه اجرام آئینه جلوه تأثیر مؤثر حقیقی است که هر چه در عالم مطاوی قدرت کریم که از بروز اثری مقرر شود که بعوالم سفلی افاضه یابد، صورت انعکاس آن در مرایای اوضاع فلکی نموده شود و ناظر کوتاهمین چون در آئینه نقش اثر یابد، انگارد که اثر از آئینه است، چنانچه عقل کوتاه اندیش تأثیر در مکوّنات سفلی از اجرام فلکی پندارد و بمقتضای حکمت نامتناهی الهی چون صورت نظم این عالم سفلی با تمام رسد و نصیب فیضی که عالم سفلی را از دیوان و هب مقرر است تمام استیفاء نماید و وسایل ارتباط عالم سفلی به اوضاع اجرام فلکی به انجام رسد این دور مخصوص انقطاع یابد و برهانی که صاحب شبهه انگیزخته که چون حرکات افلاک دوری است؛ هر آینه پرکار از نقطه که اول ابتدای دور کرده چون به آخر رساند و باز از نقطه اول، ابتدای دور گیرد در دور ثانی همان اقتضائی که در دور اول میگیرد، پیدا آید؛ گاهی مستقیم باشد که اجرام در ایجاد مکوّنات سفلی مؤثر باشند و این ممنوع است. چرا شاید که اثر فیضی که از صانع بی آلت بمکوّنات سفلی رسد با اوضاع اجرام فلکی رابطه مناسبتی داشته باشد که آن رابطه مناسبت اوضاع اجرام و سایط تأثیر مؤثر حقیقی باشند بمکوّنات سفلی. و چون آن فیض مخصوص بمقتضای حکمت قادر علیم به انجام رسد، صورت فیض بطریقی که نشاء بانی ظهور می یابد ظاهر گردد. این نظم مخصوص اجرام تبدل پذیرد چه تواند بود که حکمت ابداع اجرام فلکی را این وساطت باشد؟ . چون آن فیض مخصوص بانقضای عالم سفلی با تمام رسد و وساطت بانقضای متأثر قابل منقضی شود، این نظم مخصوص اجرام انجام یابد به آن وضع مخصوص چنانچه

السنة شرايع به آن ناطق است.

وازاينرو نص قرآنی در مواضع مختلف بوقوع اين حق يقيني افصاح فرموده تاموفق^(۱) هدايت مطلب چون لوح تعقل از سوسه های مقدمات عادی عاری گرداند از ظلمات آن شبهه خلاص تواند يافت. ومن الله الهداية واليه المصير. (۲)

(۱) متن ترجمه مترجم اول : تا موفن هدايت .

(۲) از صفحه ۴۳۷ طردهم تا اینجا زايد بر متن عربی، و مأخوذ و منقول از ترجمه مترجم

اول است .

[باب دوم]

[اصحاب روحانیات]

[مقدمه]

[متوسط‌های روحانی و وظیفه و معرفت آنان]

منها اصحاب روحانیات : [و] از « اهل هند » طایفه اثبات متوسطات روحانی کنند که از حضرت کبریای الهی مٔان بی کتابی به جانب ایشان مبعوث میشود در صورت بشر .

و به او امر و نواهی، امر و نهی کند^(۱) ، و بیان حدود نماید ، و تعیین شرایع کند .

و معرفت صدق این شخص بتنزه [او] از حطام دنیا و استغناء از اکل و شرب و نکاح تواند بود .

(۱) ترجمه عبارت عربی مؤلف اینست : « و از اهل هند گروهی اثبات متوسطات روحانی کنند که به صورت آدمی بی کتابی به پیامبری از نزد خدای عز و جل می آیند و مردم را به چیزهایی امر و از چیزهایی نهی می کنند .

[فصل اول]

[کابلیه^(۱)]

منها «کابلیه» :

زعم ایشان آنست که رسول ایشان «ملکی» است روحانی که او را «شب»^(۲) گویند .

و چنان نقل کنند که آن «ملك» در صورت بشری ظاهر شود ، خدا گستر مالیده ، و کلاهی از نمد سرخ بر سر دارد که طول آن سه شبر است (یعنی : سه وجب) ، و از استخوان سر صفایح بر گردن آن کلاه نهاده باشد ، و قلاده بس عظیم در گردن دارد از استخوان ها ، و کمری بر میان بسته و دست بر نیچن در دست ، و

(۱) در نسخ عربی موجود نزد ما ، اعم از چاپی و خطی این فرقه پس از باهودیه و باسویه مذکور است . فرقه کابلیه ظاهراً منسوب به کیپله *Kapila* حکیم مکتب سانکپیه است .
(۲) «شب» یا «شو» یا «شیوا *Siva*» در زبان سانسکریت بمعنی فرخنده ، مبارک ، میمون ، مهربان ، خجسته ، خیر ، و نیکوکار است .

در مذهب هندو شیوا خدای ویرانی و فنا و مرگ است . در «ریگ ودا *Rig - Véda*» این نام مذکور نیست اما نام دیگرش که ظاهراً «رودرا *Rudra*» میباشد بصیغه مفرد جمع زیاد آمده است . در حماسه «راماین *Ramayana*» شیوا بعنوان خدای بزرگ یاد شده ولی بیشتر جنبه شخصی دارد بی آن که وجود اعلی شناخته شود . شیوا هر چند خدای ویرانی است ولیکن نیروها و صفاتش بشمارند . بنام رودرا و مهاکال او نیروی نیست کننده و خراب کننده است .

خلخال درپای، و عریان است (۱).

و مردم را امر فرماید که به آن شکل و لباس برآیند و باین زینت مزین گردند، و حدود و شرایع بیان کند (۲)

«چون رکاکت ظنون فاسد این مقالات بر ذکی صاحب بصیرت مخفی نخواهد بود احتیاج برّ و دفع این قسم مذهبی نیست، و آنرا که گنجایش دفع بود درین ترجمه دفع نموده شد» (۳).

(۱) عبارت مؤلف در این فصل اینست: «زعموا ان رسولهم ملك روحانی يقال له «شب» اتاهم فی صورة بشر متمسح بالرماد علی رأسه قلنوة من لبود حمراء طولها ثلاثة اشبار مضیط علیها صفائح من قحف الناس» متقلد بقلادة من اعظم ما یكون ، متمنطق من ذلك بمنطقة ، متسور منها بسوار ، متخلخل منها بخلخال و هو عریان» و ترجمه آن با مراعات سبک مترجم این: «به زعم آنان رسول ایشان ملکی است روحانی که اورا «شب» گویند و در صورت بشری بر آنان فرود آمده است خاکستر مالیده و کلاهی از نمد سرخ بر سر دارد که طول آن سه شبر است و از استخوانهای سر مردم صفایحی بر آن دوخته شده است و قلاده ای بس عظیم (از استخوانها؟) در گردن دارد و کمری از استخوان بر میان و دست بر نجن و خلخال هم از استخوان بردست و پا دارد و عریان است» .

(۲) عبارت عربی اینست : « فأمرهم ان یتزینوا بزینته و یتزینوا بزیه ، و سن لهم شرایع و حدوداً » و ترجمه ساده عبارت اینست. «پس ایشان را امر فرمود که به زینت و زی او درآیند و برای ایشان شرایع و حدودی مقرر نمود» .

(۳) سه سطر بالا زاید بر متن عربی و مأخوذ و منقول از ترجمه صدر ترکه اصفهانی است .

[فصل دوم]

[بهادونیه]

منها «بهادونیه» .

گویند : «بهادون» فرشته‌ای بود عظیم [که] در صورت انسانی عظیم ،
[نزدما آمد] و او را دوبرادر بود ، برادران ، او را بکشتند و از پوستش زمین
ساختند ، و از استخوان‌هایش کوه‌ها ، و از خونس بحر [ها] .

[و گفته شده است] در این (نوع) کلام رمزی مندرج [باشد] ، والا محال
نماید که صورت بشر به این مرتبه باشد .

و کیفیت صورت «بهادون» آنست که شخصی است بر چهارپائی سوار ، و
موی بسیار دارد و بر روی و جوانب سر فرو گذاشته (۱) .

و متابعان را امر کند که این چنین کنند .

و امر کند که ترك شرب خمر نمایند ،

و چون ببینند زنی را ، نزدیک آن زن شوند و چون بر زنای او مطلع شوند ،
از او بگیریزند (۲) .

(۱) عبارت عربی در چاپ انتقادی ازهر اینست : «وصورة بهادون راكب على دابة ،
كثير شعر الراس ، قد اسبله على وجهه ، وقد قسم الشعر ، على جوانب راسه قسمة مستوية ، و
اسبله كذلك على نواحي الراس قفاً و وجهاً» و ترجمه آن اینست : «تصویر بهادون بصورت
سواری است بر اسب باسری پر مو که آن را بر چهره‌اش فروهشته و به قسمت‌های مساوی بر
اطراف سزش قسمت نموده و آن را همچنین بر اطراف سر از پشت و رو فروهشته است» .

(۲) عبارت عربی اینست : «واذا رأت امرأة هربوا منها» و ترجمه آن ، این : «و چون
زنی را ببینند از او بگیریزند» . و ظاهراً عبارت : «نزدیک آن زن شوند و چون بر زنای او مطلع
شوند» توضیح ناروایی است از خالقداد زیرا در متن ترجمه مترجم اول هم اثری از آن نیست .

وامر کند که ایشان بجانب کوه: جورعن^(۱) حج بگذارند، چه در آن کوه خانه‌ای بزرگ هست، و صورت «بهادون» در آن خانه تصویر کرده‌اند، و این خانه را کلیدداران هستند که کشادن آن بدست آنهاست [پس جز با اجازه آنها وارد نشوند]^(۲)؛ و چون در خانه بکشایند، دهن‌ها را ببندند؛ تا آثار نفس ایشان به آن صنم نرسد.

و بجهت تقرب باین صنم قربانی‌ها کنند [و هدایایی چند تقدیم دارند]؛

و چون از حج مراجعت نمایند در عمارات و آبادانی که در راه پیش آید، درنمایند، و نظر بحرام نکنند^(۳) و هیچ بدی از قولی و فعلی بکسی نرسانند.

(۱) م و ب : جورعن .

(۲) این عبارت مؤلف : «فلایدخلون الا بانهم» ترجمه نیامده است.

(۳) در چاپ انتقادی از هر کلمه «محرم» از عبارت مؤلف که میگوید: «ولم ينظروا الى

محرم» چنین مشکول گردیده است: «محرم» و بنابر این شکل معنی جمله مؤلف این خواهد بود: «و نظر به محارم نکنند»، یعنی که پس از ادای حج (در طریق بازگشت) به زنان محرم خویش ننگرند، و یا «به همسر (یعنی زوجه) خود نگاه نکنند».

[فصل سوم]

[باسویه]

و از آن جمله، «باسویه» اند^(۱)،

زعم ایشان آنست که «رسول» ایشان «ملکی روحانی» است که از آسمان بصورت بشر فرود آمده، و ایشان را بتعظیم آتش و تقرب آن امر میکند و به آتش تقرب کنند به عطر و طیب و روغن انداختن و قربانیها^(۲).

و نهی کرد [ایشان را] از قتل و ذبحی که نه از برای آتش باشد. و سنت و رسم کرد که ایشان متوشح باشند به ریسمانی که از دوش راست در زیر دوش چپ آورده گره ببندند. (یعنی زئار مشهور)^(۳).

و منع میکند ایشان را از کذب، و شرب خمر؛ و از آن که طعام (غیر ملت خویش بخورند) و ذبایح غیر ملت خویش بخورند^(۴).

(۱) در متن چاپ انتقادی از هراین نام «باسنویه» و در چاپ های دیگر و همچنین نسخه خطی من بنده «باسویه» ضبط است.

واژه «باسو» به زبان «سانسکریت» و «vasu» تلفظ میشود، و بمعنی: خوب، بسیار خوب مفید، نورانی، و خیر است و در مذهب هندو نام دسته ای از ایزدان است که عدد آنها هشت میباشد.

(۲) ترجمه روان و ساده عبارت عربی مؤلف اینست: «باسویه گمان بردند که رسول ایشان ملك روحانی است که از آسمان بصورت آدمی فرود آمده است؛ پس ایشان را به بزرگداشت آتش امر فرمود، و به آتش با عطر و طیب و روغن و قربانی تقرب میجویند».

(۳) ترجمه عبارت مؤلف اینست: «سنت قرارداد براینکه حمایل افکنند به ریسمانی که گره زنند آنرا از دوش های راست به زیر دوش های چپ شان».

(۴) ترجمه برین صورت است: «و همچنین بازداشت ایشان را از دروغ و شرب شراب؛ و اینکه از خوراکها و ذبایح غیر ملت خویش بخورند».

وزنار را مباح داشت تا نسل منقطع نشود.

وامر کرد ایشان را که بصورت او «صنمی» بسازند ، و به آن تقرّب کنند ،
و بعبادت آن «صنم» مشغول باشند ، و هر روز سه نوبت در حوالی آن «صنم» طواف
کنند و با ساز و سرود^(۱) ورقص [و تبخیر] گرد آن صنم بر آیند .
وامر کرد ایشان را که تعظیم «گاو» نمایند و هر جا گاو را بینند ، سجدۀ او
کنند ، و در توبه‌ای که کنند گاو را مسح کنند
وامر کرد ایشان را که از نهر «کیل»^(۲) نگذرند (غالباً نهر کیل
جیحون باشد)^(۳).

(۱) کلمه : «معازف» که در متن آمده «تار و طنبور» معنی میدهد .

(۲) در چاپ انتقادی از هر و چاپ مصر و چاپ تهران و حاشیۀ الفصل نهر «کنک» ضبط
است و ظاهر اصحیح هم باشد ؛ «کنک» (تندرو) مقدس‌ترین رودخانه‌های هندوستان میباشد .
این رودخانه عظیم از ارتفاعات هیمالیا در ناحیۀ «گان گوتری Gangotri سرچشمه
میگیرد و پس از آن که در حدود دوست میل در بستر کوهستانی خود جریان یافت در حوالی هارودادار
وارد دشت میشود و بعد از دور زدن تپه‌های راج محل بسمت جنوب می‌پیچد و بسوی بنگال
غربی متوجه میگردد . کنک در ناحیۀ مرشد آباد به دو شعبه تقسیم میگردد ، قسمت اصلی آن بسوی
پاکستان شرقی و قسمت دیگر بطرف بنگال غربی می‌رود و بالاخره هر دو شاخۀ کنک به خلیج
بنگال میریزد .

(۳) این تفسیر که نهر کیل نهر جیحون باشد صرف نظر از اینکه صحیح نیست در متن
عربی نیز مذکور نیست و مترجم اول بر ترجمه افزوده است .

[فصل چهارم]

[با هودیه]

از آن جمله؛ «باهودیه» اند.

زعم ایشان آنست که رسول ایشان ملکی است روحانی بر صورت «شیری»^(۱) و اسمش «باهود»^(۲) و بر گاوی سوار است، و تاجی از استخوان مُرد [ه]ها^(۳) بر سر دارد و از استخوان سر آدمی قلاده در گردن دارد، و در دستی از استخوان قحف انسانی دارد، و در دست دیگر از استخوان مزراقی^(۴) که سه شعبه دارد^(۵).

و ایشان را بعبادت خالق - عزوجل - باعبادت خویش امر میکند.
و امر کرد که بصورتش صنمی سازند و بعبادت آن مشغول باشند.

(۱) عبارت عربی در متن چاپ از هر وحاشیه الفصل و نسخه خطی چنین است: «زعموا ان رسولهم ملك روحانی علی صورة بشر واسمه باهود» و در بعضی طبع های دیگر عبارت باین صورت است: «زعموا ان رسولهم ملك روحانی علی صورت لیث» و نسخه مورد ترجمه نیز باین صورت بوده است.

(۲) م وب: نهوژی.

(۳) عبارت «من عظام الرؤس» که در متن عربی ثبت است بترجمه نیامده است.

(۴) م: مزراق: بمعنی نیزه کوتاه است.

(۵) عبارت عربی اینست: «اتاهم وهوراكب علی نور، علی راسه اكليل مكمل بعظام المونی من عظام الرؤس، و متقلدن ذلك بقلاده، و باحدى يديه قحف انسان، و بالاخری مزراق ذو ثلاث شعب» و ترجمه آن اینست: «بر ایشان در آمد درحالی که بر گاو نری سوار بود و بر سرتاجی داشت آراسته به استخوان مردگان، از استخوانهای سرها، و گردن بندی ز همان استخوان در گردن داشت و در يك دستش استخوان کاسه سر انسان و در دست دیگر نیزه کوتاهی بود سه شاخه».

توصیفی که در متن بالا از فرقه هندویی با هودیه شده است، دسته ای از پرستندگان مهادیو می باشند.

و از هیچ چیز پرهیز نکنند ،
و گویند: همه اشیاء [را] يَكُ حَكَمُ است؛ زیرا که جمیع، صنع صناعی یکتا است.
و امر کرد که متابعان او از استخوانهای مردگان قلاده ها بسازند ، و
برگردن کنند و تاج ها بسازند و بر سر نهند .
و خاکستر بر بدن و بر روی بمالند .
و جمیع ذبایح و اموال^(۱) را برایشان حرام گردانید^(۲) .
و امر کرد که از دنیا دوری گزینند ، و ایشان را بغیر از صدقه معاشی
نباشد .

(۱) م : اموالی را .

(۲) عبارت عربی در متن انتقادی از هرچنین است : « و حرم علیهم : الذبایح ، والنکاح
و جمع الاموال » و ترجمه آن اینست ، و برایشان ذبایح و نکاح و گرد آوردن اموال را حرام
گردانید .

[باب سوم]

[پرستش کنندگان ستارگان]

[مقدمه]

[آفتاب و ماه پرستان]

منها ، ستاره پرستان :

از اهالی «هند» در «عبادت کواکب» مذهبی نقل نمیکند؛ الا دو فرقه که قبله عبادت را در پرستش «آفتاب»، و «ماه» معین کنند.
و مذهب ایشان در آن، مذهب : «صابئه» است در توجه ایشان به «هیاکل سماوی»؛ اما «ربوئیت»، و «آلهیت» را بر «هیاکل سماوی» مقصور ندارند.

[فصل اول]

[آفتاب پرستان]

«از آن جمله، آفتاب پرستان [اند].

زعم ایشان آنست که «آفتاب» ملکی است از ملائکه؛ و نفس و عقل دارد،

و نور کواکب و روشنی عالم از «آفتاب» است، و تکوّن موجودات سفلی از آن نیر است.

و آن نیر اعظم ملك [فلك] و مستحق تعظیم است، و سجود و دعا و تبخیر.

و این طایفه را «آدیتکینیه»^(۱) گویند، یعنی: آفتاب پرستان.

و طریقه ایشان، آنست که «صنم» بسازند که در دستش جوهری باشد به رنگ آتش؛ و آن «صنم» را خانه مخصوص باشد [که به نام او بنیاد گذارند] و زمین ها و قریه ها بر آن خانه وقف کنند، و آن خانه را کلیدداران و مجاوران باشند که باین «خانه» متردد باشند، و هر روز سه نوبت نماز گذارند، و بیماران، و علّت داران آیند در گرد این «صنم» و به روزه، و نماز، و دعا بقرب او توسل جویند و طلب شفا کنند به وی.

«و در دعای باران به آن صنم توسل کنند»^(۲).

(۱) در چاپ ازهر و حاشیه الفصل این نام دینیکیتیه، و در ترجمه اول دینیکینیه، ضبط شده است. ظاهراً «آدیتکینیه» صحیح باشد زیرا یکی از نامهای آفتاب در زبان سانسکریت «آدیتیا» Aditya است.

(۲) این سطر منقول از ترجمه اول و زاید بر متن عربی است.

[فصل دوم]

[ماه پرستان (چندریکینیه)]

و از آن جمله، ماه پرستان [اند].

زعم ایشان آن که «قمر»، ملکی است از ملائکه، و مستحق تعظیم و عبادت است.

و تدبیر این «عالم سفلی» به وی مفوض است، و امور جزوی این عالم به اصلاح این نیر وابسته است؛ و اشیای موجود شده در عالم سفلی را صحت و استقامت و به کمال رسیدن از این کوکب باشد (۱).

و به زیادتى و نقصان این کوکب [زمان ها و] ساعات را توان شناخت، و این کوکب بر موافقت «آفتاب» است و قرین آن نیر بزرگ است، و از آفتاب نور می یابد (۲).

و این طایفه را «چندریکینیه» (۳) میگویند، یعنی: ماه پرستان.

(۱) ترجمه متن عربی برین تقریب است: «و تدبیر این عالم سفلی و امور جزئی در آن، بامام است و توضیح چیزهای تکوین یافته و وصول آنها به کمال از اوست».

(۲) عبارت عربی در متن انتقادی ازهر برین صورت است: «و زیاده و نقصانه تعرف الازمان و الساعات، وهو تلوا الشمس و قرینها، ومنها نوره؛ و بالنظر الیها: تکون زیاده و نقصانه» و ترجمه آن اینست: «و به زیادتى و کمى او زمان ها و ساعات شناخته میشود، و او تالی خورشید و قرینش میباشد. و نورش از خورشید است و بانظر بخورشید (یعنی بامقابله او به خورشید) زیادت و نقصان او روی میدهد».

(۳) ازهر، الجندریکینیه، چندرا Candra بمعنی: ماه است.

و طریق ایشان آنست که بر شکل گوساله [که او را چهار تا میکشاند] (۱) «صنمی» بسازند، و در دست آن «صنم» جوهری باشد.

و دین ایشان آن که آن «صنم» را سجده کنند و بپرسند؛ و نصف هر ماهی به روزه باشند [و افطار نکنند] (۲) تا ماه طلوع کند، و بعد از طلوع ماه طعام [و شراب] (۳)، و شیر در حضور آن صنم حاضر می کنند [سپس به او توسل میجویند] (۴) و درین حال به ماه نظر میکنند، و حاجت ها میخواهند؛ چون اول هلال ماه باشد بر سطوح بر آیند، و آتش بر افروزند، و چون بر رؤیت «قمر» مهتدی شوند دعا کنند و به آن تیرالنجاء نمایند و بعد از آن از سطح [ها] فرود می آیند، و بطعام، و شراب و فرج، و سرور مشغول میشوند: و نظر نمیکنند بجانب ماه مگر بر روهای خوب.

و در نصف هر ماهی چون از افطار فارغ شوند شروع در رقص و سرود بازی کنند نزد آن «صنم» و «ماه».

(۱) در متن چاپ انتقادی از هر بعد از لفظ «عجل» که به معنای «گوساله» است عبارت: «بجره اربعه» نیز آمده است و ترجمه آن چنین است: «که او را چهار تا میکشاند» و درست مفهوم نیست که «چهار چه چیز» او را میکشاند؟ «چهار نفر انسان» و یا «چهار جانور دیگر»؟ و از این گذشته «کشایدن گوساله» چگونه تصویر و تعبیر میشود؟ - در چاپ تهران بعد از کلمه «عجل» چنین عبارتی نیامده است ولی محل خالی در وسط سطر دیده میشود که کوئی کلمه یا جمله کوتاهی از عبارت ساقط گردیده است.

(۲) عبارت در متن عربی چنین است: «ولا یفطروا حتی یطلع القمر» یعنی: «و افطار نکنند تا ماه طلوع کند» و در ترجمه متن عبارت: «ولا یفطروا» بقلم نیامده است.

(۳) منظور از شراب «خمر» نیست بلکه چیز آشامیدنی است.

(۴) عبارت «ثم یرغبون الیه» بترجمه نیامده و ترجمه آن را در متن قرار دادیم.

[باب چہارم]

[بُت پرستان]

[مقدمه]

[بُت پرستان]

منها، بُت پرستان .

این اصناف که مذاهب ایشان مذکور شد، در آخر حال (ایشان) به عبادت صنم راجع میشود؛ زیرا که ایشان را طریقه مستمر نیست، الا آن که نظر بشخص معین کنند و بر ملازمت آن شخص عاکف و مقیم شوند. و از این عادت «اصحاب روحانیات»، و «کواکب»، «اصنام» را پیش گرفتند، گمان بردند که هر صنمی بصورت کوکبی است .

و بهر تقدیر اصنامی که بر صورت های بتان گرفتند ، همه بر معبودی غائب مبتنی دارند - چنانچه آن «صنم» بر هیأت و شکل آن غائب باشد - ؛ و آنرا قائم مقام آن دارند. و الا معلوم است که هیچ عاقلی چوبی به دست خود نتراشد ، و اعتقاد کند که «آله» معبود [او] است، و خالق کل است ؛ چه وجودش مسبوق [به] وجود صانع باشد، و شکلش ب صنعت تراشیده پیدا شد.

لیکن آن قوم چون عاکف شدند بر توجه باصنام و ربط دادند حاجت هارا به اصنام، بی‌اذنی و حجتی و برهانی که از حضرت حق سبحانه به این عکوف و توجه باشد ؛ پس این عاکف شدن ایشان و طلب حاجات از بتان عبادت باشد، نه اثبات الهیت اصنام^(۱) و از این جهت می گفتند:

(۱) عبارت مؤلف بنابر هردو چاپ ازهر و تهران چنین است: «لكن القوم لم اعكفوا على التوجه اليها وربطوا حوائجهم بهامن غيراذن و حجة و برهان و سلطان من الله تعالى كان عكوفهم ذلك عبادة و طلبهم الحوائج منها اثبات الهية لها» و ترجمه آن بارعایت سبك مترجم این: «لیکن چون عاکف شدند بر توجه باصنام و ربط دادند حاجت های خود را به اصنام بی‌اذنی و برهانی و سلطانی که از حضرت حق سبحانه داشته باشند، پس این عاکف شدن بر توجه به بتان عبادت و طلب حاجات کردن ایشان از بتان اثبات الهیت باشد برای آنان.»

«ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى»؛

و اگر ایشان اقتضای بر ربوبیت آن صور و اصنام میکردند به «رب الارباب»
قائل نمی شدند .

[فصل اول]

[مهاکالیه]

از آن جمله، «مهاکالیه» اند.

ایشان را «صنمی» باشد که آنرا : «مهاکال» (۱) گویند، آنرا چهار دست باشد، وموی بسیار بر سر، ودریک دست ازدهای عظیم داشته باشد که دهان باز کرده باشد؛ ودر دست دیگر عصائی ؛ ودر دستی سر آدمی ؛ و به دست چهارم [ازدهارا از خود دور میکند] (۲).

واز دو گوش اودومار بچه [مانند دو گوشواره] (۳) آویخته باشد، و بر بدنش دو ازدهای بزرگ پیچیده، و بر سرش تاجی از استخوانهای قحف ؛ و هم از این نوع قلاده باشدش.

وزعم ایشان آن بود که این صنم «عفریتی» است که استحقاق عبادت عظیم دارد، و استحقاق خصایل محموده و مذمومه در آن عفریت هست ، از : عطاء ، و منع ، و احسان ، و بدی رسانیدن ؛ و آن عفریت را در حاجات محل التجا سازند (۴).

(۱) م، مهاکالیک. مهاکال Mahakala: خدای شیوا در صفت افناکننده بنظر هندون

(۲) عبارت : «و بدست چهارم ازدهارا از خود دور میکند» در برابر این تعبیر مؤلف است:

«و بالید الرابعة قد دفعها» و در ارجاع ضمیر مؤنث «ها» از جمله «دفعها» به «نعمان» یعنی «ازدها» که در صدر قطعه قرار گرفته است اشکال آشکاری است و از این گذشته سیاق سخن نیز با ترکیب «قد دفعها» سازگار نیست .

(۳) عبارت: «کالقرطین» که : «مانند دو گوشواره» معنی میدهد بترجمه نیامده است.

(۴) ترجمه عبارت عربی بنابر چاپ ازهر برین تقریب است : «و گمان برند که آن بت

عفریتی سزاوار پرستش است، جهت بزرگی قدرش، و از این رو که در او خصال نیک و بد : از عطاء ، و منع، و احسان و اسائه جمع است ، و او مفزع ایشان در نیازمندبها است .

و از برای این صنم «خانه» های عالی بنا کرده دارند در زمین
«هند»؛

و ارباب آن «ملت» هر روز سه نوبت سجده آن صنم کنند، و طواف
[آن صنم] کنند.

و ایشان را موضعی است که آنرا «اختر» گویند [در آن جا بتی بزرگ
است] بر صورت آن صنم^(۱) مصور شده که از هر موضعی از مواضع بجانب او آیند و
او را سجده کنند، و طلب حاجات دنیا کنند، بحدی که گویند: ای «مهاکال»
فلان زن را به من بده، و فلان چیز بمن عطا کن.

و بعضی چند روز و شب در حضور آن صنم اقامت کنند و هیچ نخورند و
حاجت طلبند که شاید اتفاقاً حاجت ایشان روا گردد^(۲).

(۱) م: اختران صنم گویند بر صورت آن صنم.

(۲) جمله اخیر در برابر عبارتی است از مؤلف که در متن چاپ انتقادی از هر باین
صورت آمده است: «حتی انه ربما ینفق» و میتواند چنین معنی دهد: «تا آنجا که چه بسا هلاک
شود». و در بعضی از نسخه های مذکور در حاشیه چاپ مزبور و نیز در چاپ تهران این صورت
را دارد: «حتی ربما ینفق» که ترجمه متن ناظر به آن میباشد. گویا اینکه از این عبارت نه معنای
مذکور در متن استفاده میشود، و نه معنای محصل دیگری.

[فصل دوم]

[بر کسهیکه]

از آن جمله، «بر کسهیکه» اند. (۱)

طریقه ایشان آنست که «صنمی» بگیرند برای خود و عبادت آن «صنم» مشغول باشند، و به قربانی‌ها به آن صنم تقرب کنند.
و موضع عبادت آن صنم را درینخ (۲) درختی از درختان که در کوه میباشد، معین کنند، و هر کدام از آن درختان که درازتر و نیکوتر باشد تفحص کنند و در زیر آن جای عبادت آن صنم تعیین سازند، و آن صنم را در آن درخت بزرگ تعبیه کنند و در آن درخت طواف کنند (۳)

(۱) م: بر کسهکنیه اند. ورکشه (= برکشه Vrksa) = درخت

(۲) م: پنج .

(۳) عبارت عربی در چاپ ازهر چنین است: «البرکسهیکه»: من سنتهم: ان یتخذوا لانفسهم صنماً، یمبدونه، ویقربون له الهدایا. وموضع متعبدهم له: ان ینظروا الی باسق الشجر، و ملتفه: مثل الشجر الذی یکون فی الجبال. فیلتمسون منها احسنها واطولها، فیجعلون ذلك الموضع: موضع متعبدهم. ثم يأخذون ذلك الصنم، فیانثون شجرة عظيمة من ذلك الشجر فینقبون فیها موضعاً فیرکبونه فیها. فیکون: سجددهم، و طوافهم نحو تلك الشجرة، وترجمه روان عبارت عربی اینست: «بر کسهیکه»: از سنت‌های ایشان آن که برای خود بتی میگیرند و او را میپرستند و بسا تقدیم هدایا به او تقرب میجویند و برای پرستشگاه آن بت درختان بلند بالا و شاخ درشاخ را مانند درختانی که در کوهستان میروید، میجویند، و از آن میان زیباترین و بلندترین درختان را در نظر گرفته جایگاه آن را پرستشگاه خویش قرار میدهند و آن بت را به پای درختی بزرگ از آن درختان می‌آورند و در آن درخت محلی را می‌کاوند و بت را بر آن سوار میکنند و سجده و طواف‌شان گرداگرد آن درخت میباشد.»

[فصل سوم]

[دهکینه]

از آن جمله، «دهکینه» اند.

عادت ایشان آنست که «صنم» بر صورت زنی بسازند، و بر سرش تاجی بپنهند، و آن صنم را دستهای بسیار باشد.

و هر سال ایشان را «عیدی» باشد، چون شب و روز برابر شود، و «آفتاب» به «میزان» رسد.

در آن روز در حضور این «صنم» جشنی عظیم نمایند^(۱)، و از گوسفند، (و بُز) و غیر آن قربانی ها کنند، و ذبح نکنند بلکه کردن قربان به شمشیر زنند.

و هر که قربانی یابد آنرا به «غیله» بکشد^(۲) تا عید ایشان بگذرد. و این طایفه را عامه اهل «هند» مُسیء (یعنی : بدکار) دانند بسبب «غیله».

(۱) عبارت مؤلف این است : «فیتخذون فی ذلک عرباً عظیماً» یعنی : «پس در آن روز سرپرده بزرگ برپا دارند»، و مترجم اول «عریش» را «احتفال» ترجمه کرده و مترجم دوم «جشن» تعبیر نموده است :

(۲) عبارت مؤلف چنین است : «ویقتلون من اصابوا من الناس قرباناً بالغیلة» و ترجمه صحیح آن این است : «و هر کس را که از مردم یافتند بعنوان قربانی به حيله و ناگهانی می کشند».

[فصل چهارم]

[جله‌کیه : آب پرستان]

از آن جمله، جلّه‌کیّه‌اند^(۱) یعنی: آب پرستان .
وزعم ایشان آنست که آب «ملکی» است از ملائک^(۲) و اصل هرشیء است ،
و هر ولدنی و نموّی، و نشوی که هست از آبست، و طهارت، و پاکی ، و عمارت تمام
ازین عنصر شریف شود .

و هیچ عمل در دنیا متصوّر نشود ؛ الا آنکه به «آب» حاجت‌مند باشد .
چون شخصی از ایشان بعبادت آب میل نماید ، برهنه شود، الا عورت
پیوشد، و در آب درآید تا در میانهٔ آب برسد^(۳) و دو ساعت یا بیشتر اقامت کند در
میانهٔ آب^(۴) و آنچه تواند از ریاحین با خود ببرد و جزو جزو کند و پی هم در آب
اندازد و بتسبیح و خواندن [مشغول] باشد و چون خواهد که از آب بیرون آید ،
آب را به دست حرکت دهد و اندکی از آب بردارد، و چون بیرون آید، بر سر و
روی و جسد باشد و سجده کند و بر گردد^(۵) .

(۱) م، جلّه‌کیه، جلّه یا جل (Jala)، آب

(۲) عبارت مؤلف اینست ، « یزعمون ان الماء ملك و معه ملائكة » یعنی : بزعم
ایشان آب فرشته‌ای است و با او فرشتگانی .

(۳) عبارت متن چاپ انتقادی ازهرچنین است: «ثم دخل الماء الى وسطه» و ظاهر آنچنین
معنی میدهد: «سپس تا کمر در آب درآید» و مترجم اول چنین تعبیری کند: «و در آب درآید
تا میانه» ، و در چاپ تهران و بعضی از نسخه‌های دیگر که در حاشیهٔ چاپ انتقادی ازهر یاد
شده چنین است : «ثم دخل الماء حتى وصل الى وسطه» و ترجمهٔ متن با این عبارت تطبیق
میشود : -

(۴) عبارت مؤلف این است: «فیقیم ساعة او ساعتین او اکثر» .

(۵) بعضی از عقاید این گروه به فرقهٔ «صابئان» و مفصله نزدیک است .

[فصل پنجم]

[اگنواطریه یا آتش پرستان] *

از آن جمله اگنواطریه اند، یعنی: آتش پرستان.
 زعم ایشان آنست که «آتش» اعظم عناصر است [از حیث جرّم] ، و حیّز
 آن بیشتر است، و مکانش بلندتر، و جوهر او شریفتر، و اشراق و نورش تمامتر،
 و [کیان و] جسمش لطیف تر .

و احتیاج به آن بیشتر باشد از سایر طبایع، و مكوّنات عالم را از استعانت
 به آن عنصر ضرورت است^(۱) ، و حیات ، و نموّ و انعقاد بممازجت این عنصر
 تواند بود .

و طریق عبادت ایشان آنست که کوری مربع بکاوند و آتش در آن
 برافروزند، و اصناف لذایذ طعام ، و اشربه لطیف ، و جامه های فاخر، و عطرهای
 فائح ، و جواهر نفیس را در آن آتش اندازند جهت تقرب و تبرّک
 و انداختن نفوس در آتش حرام دانند، و سوختن ابدان به آتش مکروه
 شمرند، بخلاف جماعتی [دیگر] از زُهاد و عبّاد هند.

و بر آن مذهب باشند بیشتر «ملوك هند» و عظمای ایشان ، تعظیم کنند

(۱) عبارت عربی در متن چاپ اهر اینست: «والاحتیاج الیها اکثر من الاحتیاج الی سائر
 الطبائع ، و لا کون فی العالم : الا بها ، و لا حیاة ، و لا نموّ ، و لا انعقاد : الا بممازجتها» و ترجمه
 آن اینست: «و نیازمندی به آن بیشتر از سایر طبایع است، و تکوینی در عالم نتواند بود مگر
 به آن ، و حیات و نمو و انعقادی نیست الا بممازجت آتش» . در چاپ تهران حاشیه الفصل
 «و لا نور فی العالم الا بها ...» نوشته است

* اگنی Agni: آذر، آتش. خدای آتش.

جوهر آتش را و بر جمیع موجودات مقدم دارند (۱).

و از آن جمله طایفه از زُهاد و عبّاد در حوالی آتش بنشینند صائم ، و دهان ، و بینی ، و آنچه احتمال بر آمدن نفس از آن باشد محکم کنند تا نفس ایشان به آتش رسد ، و دامن عزّت آتش از نفسی که از مجرمان صادر شود ، آلوده نگردد .

و از سنن ایشان آنست که بر اخلاق محموده تحرّیض کنند ، و از اضرار آن منع کنند یعنی : از کذب ، و حسد ، و حقد ، و لجاج ، و بغی ، و حرص ، و بطر (یعنی : تکبر) ؛ و هر گاه انسان مجرّد شود ، از این اخلاق بجانب آتش تقرّب کند .

(۱) عبارت عربی اینست : « و علی هذا المذهب اکثر ملوک الهند و عظمائها : یعظمون النار لجوهرها تعظیما بالفا ، و یقدمونها علی الموجودات کلها ، و ترجمه آن . برین تقریب است : « و برین مذهب اند بیشتر پادشاهان هند و بزرگان آن : بزرگ دارند آتش را برای جوهرش بزرگداشتی بلیغ و آتش را بر همه پدیده ها مقدم دارند » .

[باب پنجم]

[حکمای هند]

[مقدمه]

[انتقال حکمت «فیثاغورس» به هند]

به دست «قلانوس» [(۱)]

حکماء هند :

«فیثاغورس» (یونانی) را شاگردی بود که او را «قلانوس» نام بود، و حکمت از «فیثاغورس» کسب نموده بود، و مدتی به شاگردی حکیم روز گذرانیده. و به شهری از شهرهای «هند» افتاد، و رای «فیثاغورس» در آن دیار پراکنده ساخت.

(۱) این امر که «قلانوس» حکمت فیثاغورس را به هند انتقال داد، و براهمنان و دانایان هند از قلانوس حکمت فرا گرفتند مستندبدلیل و مدرک تاریخی نیست - مضافاً باینکه اساساً در وجود فیثاغورس، شك است و معلوم نیست که شخص تاریخی باشد بعلاوه سابقه تمدن آریا های شاخه هند و ایرانی، ظاهراً قدیمتر از دسته های آریائی اروپائی است و از این گذشته مکتب های فلسفی هند برپایه و مبثائی غیر از فلسفه یونان بنا شده است.

[فصل اول]

[انتشار حکمت فیثاغورس در هند]

[بردست برحمنین]

و از اهالی «هند»، «برحمنین» (۱) نام شخصی بود که بچودت ذهن، و بصیرت نافذ از اقران ممتاز بود، و بمعرفت عالم های علوی راغب بود. از «قلانوس» حکمت کسب کرده بود، و علوم را از وی تعلّم نموده. چون «قلانوس» وفات یافت «برحمنین» بر تمام اهل «هند» مقدم و رئیس شد (۲).

و مردم را بتلطیف ابدان و تهذیب نفس ترغیب مینمود، و می گفت هر که تهذیب نفس کند، و در بیرون آمدن از این عالم دنس سعی نماید، و بدن را از اوساخ رذائل این عالم پاک دارد برلوح شعورش هر چیزی ظاهر شود، و هر غیبی را معاینه کند، و بر هر متعذری قادر شود، و مسرور، و مجبور،

(۱) کلمه «برحمنین» در چاپ انتقادی از هر «برخمنین» با «خاء» آمده و ظاهراً تعریب یا تحریفی از کلمه «براهمن» Brāhman است که در «مذهب هندو» این نام به طور عام به طبقه اول از چهار طبقه هندو و بمعنی اخص طبقه «روحانیان» اطلاق میشود.

(۲) بطوری که ذیل صفحه قبل یادآور شد صرف نظر از اینکه فیثاغورس شخصیت تاریخی مسلمی نیست این گفته که قلانوس شاگرد او باعث انتشار حکمت به هند شده است سندیت ندارد. بدیهی است در ایام باستان نیز علمائی بین کشورهای متمدن آن روز رفت و آمد داشتند و از نظرات علمی و ادبی و فلسفی یکدیگر استفاده میکردند و از جمله ممکن است افرادی از یونان به هند و یا از هند به یونان رفته باشند ولی این بمعنی آن نیست که حکمت از یونان به هند یا از هند به یونان رفته باشد.

و ملتذ [و عاشق] باشد، و تعب، و لغوب (یعنی. مشقت، و ماندگی و ملال) این شخص را نرسد.

و برایشان به حجت های اقناعی، دلایل روشن میداشت (۱). و روشن میداشت که ترك لذات این عالم، ایشان را به آن عالم رساند تا به آن عالم رسند و در سلك ساکنان آن عالم انتظام یابند، و در لذات نعیم مغلّد بمانند. و اهل «هند» در این قول راسخ شدند (۲).

(۱) جمله اخیر در برابر این عبارت مؤلف است: «فلما نهج لهم الطريق واحتج عليهم بالحجج المقنعة اجتهدوا اجتهداً شديداً» و چنین است ترجمه آن: «پس چون راه را برایشان گشود و ایشان را به حجت های اقناعی فائق ساخت، (در پی روی از روش او) کوششی هر چه بلیغ تر بکار بردند.»

(۲) عبارت مؤلف چنین است: «فدرس اهل الهند هذا القول و رسخ في عقولهم» یعنی: «پس هندوان در این گفتار بدرس و بحث پرداختند و در عقول آنان ریشه دار شد.»

[فصل دوم]

[افتراق اهل هند پس از برحمنین]

و «برحمنین» فوت شد، و از سخنان آن حکیم اهل «هند» را زیسادتی حرص و رغبت بلحوق آن عالم دوچندان شد و به دوفرقه متفرق شدند :
 «فرقه» ای گفتند . که تناسل درین عالم خطائی است که از آن روشنتر، خطائی نیست ، زیرا که نتیجه لذات جسمانی است ، و ثمره نطفه شهوانی ؛ لاجرم حرام باشد ؛ و هر چه سبب شهوت شود، از طعام و شراب حرام است (۱)؛ پس به اندکی از غذا اکتفا نمودند تا بدن را اندک قوامی باشد .
 و بعضی ازین اندک طعام نیز پرهیزکنند، و نخورند تا بعالم اعلی زودتر لاحق شوند.

و بعضی [چون می نگرند که عمرایشان چرکین شده] (۲) ، نفس خویش در «آتش» اندازند جهت تزکیه نفس، و تخلیص روح و پاک ساختن بدن .
 و بعضی تمام لذایذ را از اطعمه ، و اشربه ، و نفایس جامه ها را جمع کنند تا سبب میلان قوت شهوانی باشد ، و باشتهاء و شوق متوجه آن شوند، و بکمال قوت نطقیه نفس را از میل بآن منع کنند، و از آن باز آرند تا موجب ذبول بدن ، و ضعف و فتور قوت های شهوانی شود [و از بدن بواسطه

(۱) این سطر از ترجمه در مقابل این قطعه از متن عربی آمده است : « فهورام وما یؤدی الیه من الطعام اللذیذ والشراب الصافی وکل ما یهيج الشهوة واللذة الحيوانية وینشط النفوس البهیمية فحرام ایضاً » و این است ترجمه آن : « پس آن (یعنی : تناسل) حرام است و هر چه هم به آن منتهی شود ، از خوراک لذیذ و مشروب صافی و هر چه شهوت و لذت حیوانی را برانگیزاند و نفوس بهیمی را به نشاط آورد ایضاً حرام میباشد . »

(۲) عبارت : « اذارای عمره قدتفس » بنا بر متن چاپ انتقادی ازهر ، و « اذارای عمره قددتفس » بنا بر چاپ تهران و برخی از نسخه های اشاره شده در حاشیه چاپ ازهر ، از محل داده بترجمه نیامده است .

ضعیف شدن رباطی که نفس را به بدن مربوط میداشت ، جدا شود] (۱) .

امّا فرقه ثانیه: رغبت به تناسل والتذاذ از طعام و شراب [وسایل لذات]
را بقدری که طریق حق باشد حلال دانند. و انسدادی از ایشان: از آن
طریق تجاوز کنند و زیاده طلب نمایند .

.

(۱) این عبارت مؤلف : « و تفارق البدن لضعف الرباط الذی کان یربطها به » از قلم
ترجمه افتاده است و ما آن را میان دوقلاب بر متن افزودیم .

[فصل سوم]

[هندوان پیر و فیثاغورس]

و بعضی در مسلک معارف و حقایق ، مسلک « فیثاغورس » روند و بتلطیف و ریاضت سعی کنند ، چنانچه بر مکوثات ضمایر مطلع شوند ، و از خیر و شر مستورات خواطر اقران و مصاحبان خبیر باشند ، و چون باین معنی مطلع شوند ، حرص ایشان بر ریاضت فکر و قهر نفس اماره [بسوء] مضاعف شود (۱) و مذهب ایشان در «باری» تعالی آنست که نور محض است. الا آنست که لباس جسدی از جسد ها باشد ؛ (- تعالی الله عن ذلك -) تا نبیند آن حضرت را الا کسی که اهلیت داشته باشد ؛ و (این خیال فاسد خویش را بتمثیلی قیاس کنند که این حال) بآن مشابه باشد که شخصی درین عالم پوست حیوانی پوشیده بآن لباس متخلع باشد نظر را از ادراک آن شخص حظ تواند بود (۲) .

(۱) عبارت عربی اینست : «وكان قوم من الفريقين سلکوا مذهب فیثاغورس من الحکمة والعلم فتلطفوا حتی صاروا یظهرون علی ما فی نفس اصحابهم من الخیر والشر و یخبرون بذلك فیزیدهم ذلك حرصاً علی ریاضة الفکر و قهر النفس الامارة بالسوء واللحوق بالحق به اصحابهم ، و ترجمه آن براین تقریب : «و بعضی از افراد این هر دو فرقه روش علمی و حکمتی فیثاغورس را دنبال کردند و در تلطیف و تصفیة باطن کوشیدند تا آنجا که بر خیر و شری که در دل های یاران میگذاشت واقف می شدند و آنان را بدان خبر میدادند ، و این سبب شد تا دیگر پیروان را حرص بر ریاضت فکر و سرکوبی نفس اماره و رسیدن به مقامی که ایشان رسیده اند بیفزاید .

(۲) عبارت مؤلف در مقابل دو جمله اخیر اینست : «فاذا خلعه نظر الیه من وقع بصره علیه ، واذا لم یلبسه لم یقدر احد من النظر الیه » و ترجمه ظاهر و تحت اللفظی آن چنین است : «پس چون خلع کرد آن را می نکرد به او هر کس چشمش بر او افتد ، و چون بپوشد آن را احدی قادر بر نگریستن به او نشود» و تناقض در مفاد دو جمله آشکار و ارجاع دوشمیر فاعلی در «خلع» و «لم یلبس» به مضمحلایق دشوار و در نتیجه فهم مراد و ربط مطلب به موضوع بحث پوشیده است .

و چون آن لباس نپوشد ، نظر را از مشاهده وی حظّی نباشد (۱) .
و زعم ایشان آنست که نفوس همچو سیایا است [درین عالم]
پس هر که بمحاربه نفس شهوانی سعی کند تا از لذت‌های مرغوبات او را
باز دارد، از دنیات این عالم نجات یابد.
و کسی که بتهدیب نفس مشغول نشود، و او را از لذت‌های جسمانی باز
ندارد، در دست تصرف نفس (۲) اسیر ماند .
و کسی که خواهد کارزار بانفس شهوانی نماید ، او قادر نمیشود بر آن
مگر به نفی عجب و تجبر و تسکین حرص و شهوت ؛ و به آنکه از اموری که
به این رذایل رساند دوری گزیند .

(۱) عبارت مؤلف در مقابل دو جمله اخیر این است : « فاذا خلع نظرا لیه من وقع
بصره علیه ... » و ترجمه ظاهر و تحت اللفظی آن چنین است : « پس چون خلع کرد آن را
می نگرد به او هر کس چشمش برو افتد .. »

(۲) عبارت مؤلف بنا بر متن چاپ ازهر این است : « ومن لم یمنعها بقی اسیراً فی بدنّها »
و چنین معنی میدهد : « و کسی که نفس را (از لذت‌های شهوانی) باز ندارد در بدن آن اسیر
بماند . » و در چاپ تهران و بعضی از نسخ مذکور در حاشیه چاپ ازهر عبارت این صورت را
دارد : « ومن لم یمنعها بقی اسیراً فی یدها » و ظاهراً صحیح همین صورت چاپ تهران است
و ترجمه متن هم با آن موافق مینماید و اما متن ازهر و ترجمه آن چندان موجه بنظر نمی رسد .

[فصل چهارم]

[اسکندر و حکمای هند]

و چون (ملك نامدار) «اسکندر» به این دیار رسید، و اراده کارزار با ایشان نمود: گشادن قلعه و شهری که اهل آن فرقه‌ای بودند که استعمال لذات این عالم بقدر ضرورت نمودندی، و بهمان مقدار که بدن خلل پذیر نشود، قناعت کردند. بروی دشوار شد، پس اجتهاد بلیغ نمود تا فتح فرمود.

و جماعتی از «اهل حکمت» را قتل کرد، چون دیدند که بدن‌های آن مردم از صفا و پاکیزگی مانند ماهی صافی است در آب، بر کرده خویش پشیمان شدند، و باقی ساکنان را از قتل [اما] ندادند.

و فرقه ثانیه - که از زن کردن احتراز نمودند و رغبت در نسل، و در هیچ لذتی از لذت‌های جسمانی نداشتند - به (ملك) «اسکندر» نامه‌ای نوشتند و در آن «اسکندر» را مدح کردند به حُب «حکمت» و ملابست «علم» و تعظیم «اهل رأی»، و عقل؛ و التماس کردند تا حکیمی را برای مناظره با ایشان فرستاد، و براو غالب شدند در علم و عمل.

«اسکندر» از تعرض شهر ایشان برگشت و جایزه‌های گرامند و تحفه‌های ارجمند بدیشان فرستاد.

گفتند: چون حکمت باملوک این تصرف کند تصرفش در کسی که بشوق و شغف متوجه تحصیل آن باشد، در درجه عالی تواند بود.

و مناظرات آن طایفه در کتب «ارسطاطالیس» مذکور است.

[خاتمه]

[پرستش و دعای ایشان هنگام طلوع آفتاب]

و طریقه ایشان آن بود که چون به «آفتاب» نظر کردند، وقت بر آمدن [اورا] سجده کردند .

و گفتندی: چه نوری بهی وجه شرف عالی داری؟! و بمخاطبت تعظیم با آفتاب گفتندی که دیده ها از قدرت لذت یابی بمشاهده انوار نوعا جز است .

اگر تو «نور اولی» که بالاتر از تو نور نیست؛ تراست مجید و تسبیح، و از وجود تو طلب حاجات و مبتغیات کنیم [و بقرب توسعی] کنیم تا بر ابداع تو مطلع شویم .

و اگر [متفوق] بر عنصر تو نوری باشد که تو معلول آن نوری، این مجید و تسبیح آن نور را سزد .

وما ترك جميع لذات دنیا کردیم تا در نورانیّت مماثل تو شویم و بعالم تو متصل شویم .

و چون «معلول» را این حال باشد از مجید، و بهاء، و جلال؛ «أت» را چگونه بهاء و مجید و جلال [و کمال] باشد؟!



پس لایق به حال هر طالب آن تواند بود که از جمیع لذّات بگذرد تا بمقارنت جوار کریمش و قرب رافتش مظفر و فیروز گردد .

[پایان]

مترجم اول میگوید که مصنف اصل کتاب گوید که آنچه یافتیم از مقالات: «اهل عالم»، بیان کردم، و درین تألیف هر کس بر خللی مطلع شود بشرف اصلاح مشرف دارد، و باین سیاق نظام کتاب با تمام رسانید (۱).

و ناظم در این عقد گوید: مقالات هر ملت، و مقالات هر امت، و عقاید صاحب رأیان. و اصول فرقه‌ها، و مذاهب آنچه مصنف درین کتاب متصدی بیان آن شده بود، درین ترجمه هویدا گشت، و بمجرد ذکر شبهات اکتفا نمانده زلل خلل باطل اندیشان فرقه‌های باطله را روشن داشت، و نظر سعی بر دفع آن گماشت، و اگر چه تصدی و تعرض این مهم را جمعیت خاطری، و صفای وقتی در کار بود، و اوقات راقم ترجمه در نظم این تألیف، و ابداع این تصنیف بیشتر در متاعب و مشاق اسفار گذشت، و انتظام این جمع در پریشانی تمام اتفاق افتاد، و هر ورقی در بادیۀ از بوادی در رحال و ترحال مسود گشت: اما از فیض التجا بخندام آستان عرش نشان، پادشاه: «وما ارسلناک» و سلطان سریر: «لولاک» - علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات - در دفع شبهات اهل طغیان، و رفع تشکیکات ارباب عدوان، و توضیح مقاصد اُمم، و تنقیح عقاید اهل عالم، و بسط مغالط مبهمه، و کشف فوائد مهمه، بذل جهد نمود؛

چون مواد ایقان آن از صدقه خانۀ خوان احسان بی پایانش - علیه صلوات الرحمن - مرحمت شده لایق هر مطلب، و موافق هر مأرب، و مقصد

(۱) عبارت عربی مؤلف در چاپ ازهر اینست: «هذا ما وجدته من مقالات اهل العالم، و نقلته علی ما وجدته؛ فمن صادف فيه خللاً فی النقل؛ فأصلحه... اصلح الله عزوجل - بفضلہ - حاله، و سدد: اقواله و افعاله و هو حسينا، و نعم الوكيل.

والحمد لله رب العالمين، و صلواته علی سيد المرسلين: محمد المصطفى و آله الطيبين الطاهرين و صحابته الاکرمين، و سلم تسليماً كثيراً».

بر ناظران منجلی گشت، و طوابع حق مبین سطوع پذیرفت.

امید که ساحت افکار ناظران را به انوار یقین منور دارد، و سعیی که در نصرت حق مبین، و انتصار دین بحسب طاقت، و قدر استطاعت اتفاق افتاده به انالت ثواب جزیل، و فیض کرم جمیل مقابل دارد.

مسؤل از صدر نشینان بارگاه تحقیق و هدایت آن که مزال خلل را بلطف اصلاح مشرف فرمایند و مواقع زلزل را بنظر کمال تدارک نمایند.

بیت

اگر سهوی درین گفتارم افتد کرم فرمای؛ ازین بسیارم افتد.

و الحمد للملم الصواب المنعم بفیض تکمیل النصاب، والصلوة علی فاتح [غلق] کل باب المؤید بخیر الکتاب وفصل الخطاب - صلی الله علیه وعلی آله وعلی جمیع اخوانه من النبیین والمرسلین کلما افترق القشر من اللباب.

وقد وقع الفراق من تکمیل هذ الاصل، عصر یوم الاحد ثالث عشر من رجب المرجب سنة ثلاث واربعین و ثمانمائة علی ید مرتبه ومؤلفه المستکین الی الله افضل بن صدر ترکه، وکان ذلك الانتماء فی دار الامان اصفهان، فی مسکننا القدیم بمحلة نیما ورث (۱).

و الحمد لله اولاً و آخر [أ] و الصلوة علی نبیه باطناً وظاهراً (۲).

وقد تم تألیف هذه الترجمة من الترجمة الاولى وتسويدها مع توزع البال، وتفرق الاحوال ظهر تاسع عشرين من رجب المرجب سنة احدى و عشرين والى من الهجرة النبوية - علی صاحبها الف الف تحية - علی ید مؤلفه المفتقر الی فضل ربه الغنی، مصطفى بن شیخ خالقداد، الهاشمی، ثم العباسی،

(۱) م: نیماروت.

(۲) از صفحه ۴۷۵ سطر پنجم تا اینجا منقول از تر جمه صدر ترکه اصفهانی است.

فی قُبَّةِ الاسلام، ودارالسرور لاهور - صانها الله تعالى عن جميع القصور (۱).
 کتبه العبد مولانا اسمعیل بن شیخ عمر، بتاريخ هفتم ماه ذی القعدة سنة
 ۱۰۲۳ یکھزار و بیست و سه هجری - والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد
 وآله اجمعین .

(۱) از صفحه ۴۷۶ سطر ۱۷ تا اینجا نوشته خالفداد عباسی است و نظوری که خود او متذکر شده این کتاب ترجمه ترجمه اولی یعنی ترجمه صدر ترکه اصفهانی است و با اخذ کلمات و جملات مترجم اول مصطفی خالفداد در مقام تحریر نو ترجمه صدر ترکه برآمده و در واقع و نفس الامر ترجمه متعلق به صدر ترکه اصفهانی است.

١٩٩٩
 في هذا اليوم المبارك
 قد تم افتتاح
 المعرض الدولي
 في مدينة الرياض
 تحت رعاية
 صاحب السمو الملكي
 الملك فهد بن عبد العزيز
 آل سعود
 حفظه الله

المعرض الدولي
 للثقافة والفنون
 والرياضة

في مدينة الرياض
 من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٠

المعرض الدولي
 للثقافة والفنون
 والرياضة

في مدينة الرياض
 من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٠

المعرض الدولي
 للثقافة والفنون
 والرياضة

في مدينة الرياض
 من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٠

المعرض الدولي
 للثقافة والفنون
 والرياضة

في مدينة الرياض
 من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٠

المعرض الدولي
 للثقافة والفنون
 والرياضة

في مدينة الرياض
 من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٠

المعرض الدولي
 للثقافة والفنون
 والرياضة

في مدينة الرياض
 من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٠

المعرض الدولي
 للثقافة والفنون
 والرياضة

في مدينة الرياض
 من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٠

المعرض الدولي
 للثقافة والفنون
 والرياضة

في مدينة الرياض
 من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٠

فهرست مطالب

صفحه

۱۰۱	فصل چهارم: فلسفه انبذقلیس
۱۱۰	فصل پنجم: فلسفه فیثاغورس
۱۲۶	فصل ششم: فلسفه سقراط
۱۳۳	فصل هفتم: فلسفه افلاطون
۱۴۱	فصل هشتم: فلسفه ارسطو طالیس
	اختلاف اوایل در ابداع و مبدع
۱۵۱	وارادت
۱۵۴	باب دوم: حکمای اصول
۱۵۷	فصل اول: فلسفه فلوطرخیس
۱۵۹	فصل دوم: فلسفه اکسنوفانس
۱۶۲	فصل سوم: فلسفه زنون
۱۶۸	فصل چهارم: فلسفه ذیمقراطیس
۱۷۲	فصل پنجم: رأی فلاسفه آکادمیسین
۱۷۵	فصل ششم: فلسفه هرقل
۱۷۸	فصل هفتم: فلسفه ابیقرس
۱۸۱	فصل هشتم: حکم سولون
۱۸۵	فصل نهم: حکم اومیرس
۱۹۲	فصل دهم: حکم بقراط
۱۹۸	فصل یازدهم: فلسفه ذیمقراطیس
۲۰۲	فصل دوازدهم: فلسفه و حکم اقلیدس
۲۰۵	فصل سیزدهم: فلسفه بطلمیوس
۲۰۷	فصل چهاردهم: حکم اهل مظل
۲۱۱	باب سوم: حکمای متأخر یونان
۲۱۲	مقدمه
۲۱۳	فصل اول: فلسفه ارسطو
	مسأله اول: در اثبات واجب الوجود
۲۱۵	که محرك اول است
	مسأله دوم: در آن که واجب الوجود

صفحه

۳	تمهید: اهل هواها و نحلته‌ها
۴	مقدمه اول [در تقسیم اهل اهواء و نحل] [۴]
۸	بخش اول: صایان
۹	مقدمه دوم [در تقسیم اهل عالم] [۹]
۱۰	مقدمه: صابنه
۱۲	باب اول: اصحاب روحانیات
۱۳	مقدمه [اصحاب روحانیات (روحانی)] [۱۳]
۱۴	فصل اول: مذهب اصحاب روحانیات
۱۷	فصل دوم: مناظره میان صایان و حنفاء
۵۷	حکم هرمس عظیم
۶۲	باب دوم: اصحاب هیاکل و اشخاص
۶۳	مقدمه [اصحاب هیاکل و اشخاص] [۶۳]
۶۴	فصل اول: اصحاب هیاکل
۶۶	فصل دوم: اصحاب اشخاص
	فصل سوم: مناظرات ابراهیم با
	اصحاب هیاکل و اصحاب اشخاص
۶۸	و کسر مذاهب آنها
۷۳	باب سوم: حرانیه
۷۴	فصل اول: مقالات حرانیه
۷۶	فصل دوم: تناسخ و حلول
۷۹	فصل سوم: گمانهای حرانیه
۸۱	پایان [اعمال صایان و هیاکل آنها] [۸۱]
۸۳	بخش دوم: آراء و عقاید فلاسفه
۸۴	آراء و عقاید فلاسفه
۸۸	باب اول: حکمای هفتگانه (مقدمه)
۹۰	فصل اول: فلسفه تالس
۹۵	فصل دوم: فلسفه انکساغورس
۹۸	فصل سوم: فلسفه انکسیمانس

صفحه

۲۷۸	فصل ششم: فلسفه برقلس
۲۷۸	شبهه اولی
۲۸۰	شبهه دوم
۲۸۲	شبهه سوم
۲۸۴	شبهه چهارم
۲۸۵	شبهه پنجم
۲۸۵	شبهه ششم
۲۸۶	شبهه هفتم
۲۸۷	شبهه هشتم
۲۹۴	فصل هفتم: فلسفه ثامسطیوس
۲۹۶	فصل هشتم: فلسفه اسکندر افرویدیسی
۲۹۹	فصل نهم: فلسفه فروریوس
۳۰۵	مقدمه [متأخران از فلاسفه اسلامی]
۳۰۸	باب چهارم: متأخران از فلاسفه اسلامی
	فصل اول: ابن سینا [گفتار بوعلی در منطق]
۳۰۹	در مرکبات
۳۱۱	در قیاس و مبادی و اشکال...
۳۱۴	در قیاسات شرطی
۳۱۵	مقدمات قیاس از نظر ذوات آن
۳۱۷	و شرایط برهان
۳۱۷	مطالب
۳۱۹	در اجناس ده گانه (جوهر - کم)
۳۲۱	علل اربعه
	در تفسیر الفاظی که منطقی بدان
۳۲۱	احتیاج دارد
۳۲۲	[گفتار ابن سینا در الهیات]
۳۲۶	قوه و فعل
	گفتگو در حرکات و اسباب و لوازم
۳۳۸	آنها
۳۴۴	اثبات نبوت
۳۴۶	در طبیعیات

صفحه

۲۱۶	واحد است
	مسأله سوم: در آن که واجب الوجود
۲۱۸	عاقل و معقول و عقل است بذاته
	مسأله چهارم: در آن که واجب الوجود
۲۲۰	را تغییر عارض نمیشود از غیرى....
	مسأله پنجم: در آن که واجب الوجود
۲۲۲	زنده است بذات، باقی است بذات
	مسأله ششم: در آن که از واحد صادر
۲۲۳	نشود الا واحد
۲۲۸	مسأله هفتم: در عدد مفارقات
	مسأله هشتم: در آن که مبدأ اول
۲۲۹	منتهیج است بذات باکمال خود
	مسأله نهم: در صدور نظام کل و
۲۳۱	ترتیب آن از حضرت مبدأ
	مسأله دهم: در آن که نظام حکمت
۲۳۴	الهی در کل متوجه خیر است...
	مسأله یازدهم: در آن که حرکات
	سرمدی است و حوادث دایمی و
۲۳۵	ازلی
	مسأله دوازدهم: در کیفیت ترکیب
۲۴۲	عناصر
۲۴۴	مسأله سیزدهم: در آثار علوی
	مسأله چهاردهم: در نفس ناطقه انسانی
۲۴۶	و اتصال آن به بدن
	مسأله پانزدهم: در وجه اتصال نفس
۲۴۸	به بدن و وقت اتصال آن
	مسأله شانزدهم: در سبب بقای نفس
۲۵۰	بعد از موت و سعادت در عالم نفوس
۲۵۷	فصل دوم: حکم اسکندر رومی
۲۶۵	فصل سوم: دیوجانس کلی
	فصل چهارم: فلسفه و حکم شیخ یونانی
۲۶۹	افلوطین
۲۷۵	فصل پنجم: فلسفه ثاوفرسطیس

صفحه

۴۱۶	وفای به عهد در جاهلیت
	آراء هند
	مقدمه [امیال و آراء هندوان و فرهنگ
۴۱۷	های مذهبی آنان]
۴۱۹	باب اول: براهمه
	انتساب براهمه و وجه جامع میان
۴۲۰	آنان
۴۲۹	فصل اول: پیروان بدده
۴۳۲	فصل دوم: اصحاب فکرت و وهم
۴۳۵	فصل سوم: اصحاب تناسخ
۴۴۰	باب دوم: اصحاب روحانیات
	مقدمه [متوسطهای روحانی و وظیفه
۴۴۱	و معرفت آنان]
۴۴۲	فصل اول: کابلیه
۴۴۴	فصل دوم: بهادونیه
۴۴۶	فصل سوم: باسویه
۴۴۸	فصل چهارم: باهودیه
۴۵۰	باب سوم: پرستش کنندگان ستارگان
۴۵۱	مقدمه [آفتاب و ماه پرستان]
۴۵۲	فصل اول: آفتاب پرستان
۴۵۳	فصل دوم: ماه پرستان (چندریکینه)
۴۵۵	باب چهارم: بت پرستان
۴۵۶	مقدمه [بت پرستان]
۴۵۸	فصل اول: مهاکالیه
۴۶۰	فصل دوم: برکسپیکیه
۴۶۱	فصل سوم: دهکینه
۴۶۲	فصل چهارم: جلهکیه: آب پرستان
	فصل پنجم: اگنواطریه یا آتش -
۴۶۳	پرستان
۴۶۵	باب پنجم: حکمای هند
	مقدمه [انتقال حکمت فیثاغورس
۴۶۶	به هند...]

صفحه

۳۴۸	مقاله اول: در لواحق اجسام طبیعی
	مقاله دوم: در امور طبیعی و غیر
۳۵۴	طبیعی اجسام
۳۵۸	مقاله سوم: در مرکبات و آثار علوی
۳۶۱	مقاله چهارم: در نفوس و قوای آنها
	مقاله پنجم: در این که نفس انسانی
۳۶۵	جوهری است غیر جسم
	مقاله ششم: در وجه خروج نظری از
۳۷۰	قوه به عدد
	آراء عرب در دوره جاهلیت
	[تقارب فکری عرب و ملت های هند
۳۷۳	و ایران پیش از ظهور اسلام]
۳۷۳	حکم خانه کعبه
۳۷۷	خانه های دیگر غیر از کعبه...
۳۷۹	اصناف عرب در دوره جاهلیت
	معطله عرب [منکران خالق و بعث
۳۷۹	و اعاده]
۳۸۱	منکران بعث و اعاده
۳۸۲	منکران رسالت: بت پرستان
۳۸۳	شبهه های اعراب جاهلی
۳۸۶	بتان عرب و امیال ایشان
۳۸۹	علوم عرب در دوره جاهلیت
۳۹۹	معتقدات عرب در زمان جاهلیت
	سنت های عرب جاهلی که مورد قبول
۴۰۷	قرآن واقع شده...
۴۰۹	گفتار ولی زن به هنگام عروسی
۴۱۰	رسم سه طلاق دادن زن در زمان جاهلی
۴۱۱	چگونگی امر نکاح در زمان جاهلیت
۴۱۱	حج و عمره و اعمال آنها در جاهلیت
	غسل چنابت و غسل تکفین و نماز میت
۴۱۴	در زمان جاهلی
۴۱۶	بریدن دست دزد

صفحه

۴۷۳	فصل چهارم: اسکندر و حکمای هند
	خاتمه: پرستش و دعای ایشان هنگام
۴۷۴	طلوع آفتاب
۴۷۵	پایان

صفحه

	فصل اول: انتشار حکمت فیثاغورس
۴۶۷	در هند
	فصل دوم: افتراق اهل هند پس از
۴۶۹	برحمین
۴۷۱	فصل سوم: هندوان پیرو فیثاغورس

فهرست اعلام

ابی حامد احمد اسفزاری ۳۰۵
 ابی زید احمد بن محمد بلخی ۳۰۵
 ابی سلیمان محمد بن مسعود مقدسی ۳۰۵
 ابی علی احمد بن محمد مسکویه ۳۰۵
 ابی قورس ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۷۸
 ابی محارب حسن بن سهل قمی ۳۰۵
 ابی نصر محمد بن ترخان فارابی ۳۰۵
 احمد بن طیب ۳۰۵
 ادریس (بیغمیر) ۵۷، ۷
 ارباب دیانات ۳
 ارخانف ۱۳۰
 اردشیر بن دارا ۱۴۱
 ارسلانوس ۱۲۶
 ارسطاطالیس (ارسطوطالیس - ارسطو)
 ۸۵، ۸۷، ۹۷، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹،
 ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۷۴، ۱۸۵، ۲۱۲، ۲۱۳،
 ۲۱۶، ۲۴۲، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷،
 ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۸۸، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶،
 ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۰۵، ۴۷۳
 اساف (بت) ۳۷۵، ۳۸۶
 اساف بن عمرو ۳۸۷
 اسپوسپ ۱۷۵
 اسکندر افرویدیسی ۲۷۸، ۲۹۶
 اسکندر رومی ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۵۷، ۲۵۸،
 ۲۶۷، ۴۷۳
 اسلوم الیامی ۴۰۳
 اسماعیل بن ابراهیم (ع) ۳۷۴، ۳۸۹،
 ۳۹۰، ۴۱۰
 اسمعیل بن شیخ عمر ۴۴۷
 اصحاب اشخاص ۶۶
 اصحاب بدده ۴۲۸، ۴۲۹
 اصحاب قناسخ ۴۲۸، ۴۳۵
 اصحاب رواق ۸۷، ۱۷۴

آ

آب پرستان ۴۶۲
 آتش پرستان ۴۶۳
 آدم (ع) ۲۶، ۳۹، ۵۵، ۳۷۴، ۴۰۴
 آدیتیا ۴۵۲
 آرتاگزررس ۱۹۲
 آزر ۶۸، ۶۹
 آفتاب پرستان ۴۵۲
 آمونیوس ساکاس ۲۶۹

الف

اباسیس ۱۲۱
 ابراهیم خلیل (ع) ۴۹، ۶۸، ۶۹، ۷۰،
 ۷۱، ۳۷۴، ۳۸۹، ۴۱۷، ۴۲۰
 ابن خلکان ۴۰۷
 ابن سینا (شیخ الرئیس ابوعلی حسین) ۱۱۷،
 ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۵۳، ۲۲۸، ۳۰۵، ۳۰۷،
 ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۲
 ابن کثیر ۴۰۷
 ابواحیحه سعید بن عاص ۴۰۸
 ابوالعباس عبدالله سفاخ ۴۰۸
 ابوالفرج اصفهانی ۴۰۰
 ابوالفرج مفسر ۳۰۵
 ابوبکر (الصديق) ۳۹۷، ۳۹۸
 ابوجعفر عبدالله منصور عباسی ۴۰۸
 ابوزکریا صیمری ۲۵۸، ۳۰۵
 ابوسلیمان سجزی ۲۷۰، ۳۰۵
 ابوشریح اوس بن حجر بن مالک تمیمی ۴۰۸
 ابوطالب ۴۱۱
 ابولهب ۴۰۸، ۴۰۹
 ابی الحسن عامری ۳۰۵
 ابی بکر ثابت بن قره ۳۰۵
 ابی تمام ۳۰۵

باسویه ۴۴۴
 باهود (روحانی) ۴۴۸
 باهودیه ۴۴۸
 بت پرستان ۴۵۶، ۴۵۵
 بختنصر ۱۹۱
 بدده ۴۳۱، ۴۲۹
 براهمن ۴۶۷
 براهمه ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۸
 برحمنین ۴۶۷، ۴۶۹
 برقلس ۲۷۸
 برقلیطس ۱۸۷
 برکسیکیه ۴۶۰
 برمنیدس (اصغر) ۱۵۲
 برهما ۴۲۰
 برهمنان ۸۷
 بطلمیوس اول ۲۰۲
 بطلمیوس (یتوله) ۲۰۵
 بقراط ۸۸، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۵۵
 بلیموس حکیم ۲۶۱
 بهادون ۴۴۴
 بهادونیه ۴۴۴
 بهمن بن اسفندیار ۱۹۲، ۱۹۸
 بودا ۴۲۹

پ

پارمنیدس ۱۶۲

ت

تاراجند (دکتر) ۳۷۳
 تالس ملطی (تالیس) ۸۸، ۹۰، ۱۵۲، ۱۹۱
 تناسخیه ۴۳۵
 تناسخیه هند ۴۳۵

ث

ثامسطیوس ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۹۴، ۲۹۵
 ثاوفرسطیس ۱۴۱، ۲۷۵، ۲۹۵
 ثاون ۲۶۲

اصحاب روحانیات ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۴۱۸، ۴۴۰، ۴۴۱

اصحاب فکرت ۴۲۸، ۴۳۲

اصحاب فیل ۳۸۹

اصحاب هیاکل و اشخاص ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۴۱۸

اصمعی ۴۰۸

اطوسایس کلبی ۲۶۰

اعشی (میمون بن قیس) ۴۱۰
 اعیانا ۸۰

افلاطون ۸۰، ۸۸، ۱۰۶، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۵۶، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۹۵، ۳۰۵

افلاطون ثانی ۲۶۲

افلوپین (پلوتن) ۲۶۹

افوه اودی ۴۱۴

اقراطیلوس ۱۴۹

اقلیدس ۲۰۲

اگنواطیه (آتش پرستان) ۴۶۳
 البیه ۵

امیه بن ابی الصلت ثقفی (ابوعمر) ۳۹۹، ۴۰۰

انبذقلیس ۸۸، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۵۲

انتیس تیش ۲۶۵

انکساغورس ۸۸، ۹۵، ۱۰۶، ۱۵۱

انکسیمانس ۸۸، ۹۸، ۱۱۶

اوازی ۸۰

اوژنیویس ۲۹۴

اوس بن حجر تمیمی ۴۰۸

اوگوستولف ۱۸۵

اومیرس (هومر) ۱۸۵، ۱۸۷

اهل اسلام ۸۷، ۴۳۱

اهل کتاب ۱۴۰

اهل مثال (رواقیون) ۲۰۷

اهل هوا و انحلت ها ۳، ۴

ایراقلیطس ۱۲۱، ۱۵۸

پ

باسو (واسو) ۴۴۴

ثویه ۴۱۸، ۴۱۷

ج

جبرائیل ۵۵

جرجیس (گر جیاس) ۱۴۸

جریقه بن اشیم اسدی ۴۵۶

جلالی نائینی (سید محمد رضا) ۱۶۱، ۱۶۳، ۳۰۸، ۳۷۳، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۲

جلمکیه (آب پرستان) ۴۶۲

چ

چندرا ۴۵۳

چندریکینی (طایفه) ۴۵۳

ح

حاتم طائی ۴۱۶

حجاج بن یوسف ثقفی ۴۰۸

حشیشیه ۵

حرثانیه ۱۰، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۹، ۸۰

حکمای اسلام ۸۹

حکمای اصول ۱۵۴، ۱۵۵

حکمای روم ۸۷

حکمای عجم ۸۷

حکمای عرب ۸۷

حکمای هند ۲۴، ۸۷، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۷۳

حقاء ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۲، ۵۴، ۵۶

حنیفیه ۴۸، ۱۰

حنین بن اسحق ۳۰۵

حواء ۳۷۴

خ

خرنیوس ۱۲۰

خروسیس ۲۰۷

خضر (نبی) ۴۳۱

خلیل (حضرت ابراهیم) ۶۸، ۷۱

د

دارای اکبر ۲۵۷

دارپوش (هخامنشی) ۱۱۰

دارد (نبی) ۱۰۱، ۱۴۰

دومة الجندل ۳۸۶

دهریان ۴، ۴۱۸

دهریه ۵، ۴۱۷

دهکینی ۴۶۱

دیوجانس الکلبی ۲۱۲، ۲۶۵

ذ

ذیمقراطیس (ذیمقراط) ۸۸، ۱۰۶، ۱۲۲، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۹۸، ۱۹۹

ر

راماین ۴۴۲

رشیدالدین فضل الله همدانی ۲۲۶

رواقیان ۱۴۸، ۱۷۴

رودرا ۴۴۲

رومیان ۸۷، ۳۷۳

ز

زهیر بن ابی سلمی مزنی ۴۰۵، ۴۰۸

زید بن عمرو بن نفیل بن عبدالعزی ۳۹۹، ۴۱۴

زینون اصغر ۲۶۲

زینون اکبر (زنون) ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۰، ۲۰۷

س

ساکیم (ساکیه مونی) ۴۲۹

سامری ۴۵

ستاره پرستان ۴۵۱

سریانوس ۲۷۸

سعد (بت) ۳۸۷

سعد بن جریقه اسدی ۴۰۶

سعدی ۲۸۲

سفیان ثوری ۴۰۷

سقراط (بن سقری سقون) ۸۸، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۹

۲۵۵، ۲۶۵

سلیمان (نبی) ۱۱۰، ۱۴۰

سواع (بت) ۳۸۶

ع

عازيمون ۷، ۱۴، ۱۷، ۴۱، ۴۲، ۵۷، ۸۰، ۱۶۰

عامر بن ظرب بن عمرو بن عياض عدواني ۴۰۱
عباس بن عبدالمطلب ۳۹۴، ۳۹۵

عبد الرحمن بن محمد بن اشعث ۴۰۸

عبد الطايخه بن ثعلب بن وبرة ۴۰۴

عبد الله بن عباس ۴۱۰

عبد الله بن عبدالمطلب ۳۹۰

عبدالمطلب ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲

عثمان بن عفان (خليفه) ۳۷۸

عجم ۸۷

عرب ۵۷، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۸۴، ۳۸۹

عزى (بت) ۳۸۶

عفيف بن معدى كرب كندى ۴۰۳

علاف بن شهاب التميمى ۴۰۵

على بن ابي طالب امير المؤمنين (ع) ۴۰۸

عمرو بن زيد بن متمنى ۴۰۶

عمرو بن لحي ۳۷۵، ۳۸۶، ۳۸۷

عيسى بن على وزير ۳۰۵

ف

فارابى (ابى نصر محمد بن ترخان) ۳۰۵

فارسيان ۳۷۳

فرعون ۴۴، ۴۵، ۴۶

فرغوريوس ۹۶، ۱۹۱، ۲۴۲، ۲۷۸، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۳

فلاسفه ۸۴، ۸۷

فلاسفه آكادميسين ۱۷۲

فلاسفه اسلامى ۸۷، ۳۰۵

فلاسفه البيان ۴

فلاسفه دهريه ۹

فلنكس (مرزنوش) ۱۲۴

فلوطرخس (فلوطرخس) ۸۸، ۱۲۸، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۲۹۵

فلوطين (شيخ يونانى) ۲۶۹، ۲۷۸، ۲۹۹

فليوخس ۱۶۹

فوطس ۲۶۲

فيتاغورس ۸۸، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳

۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴

سوس ۲۶۳

سوفسطانيه ۹

سولون ۸۰، ۱۸۱

ش

شاپور بن اردشير ۲۶۹

شير (منجم) ۲۶۱

شهرستاني (ابوالقاسم عبدالكريم محمد) ۷۸، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۷، ۱۴۹

۲۸۸، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۹۹، ۴۱۱، ۴۱۲

شيث ۷، ۱۷، ۵۷، ۳۷۴

شيخ الرئيس ۶، ۲۵۳، ۳۰۵

شيخ يونانى (يلوتن) ۲۱۲، ۲۶۹

شيو ۴۴۲

ص

صائين الدين تركه ۲۲۶

صايان ۸، ۱۰، ۱۱، ۴۲، ۴۸، ۸۱، ۴۱۸

صايه ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۵، ۳۷

۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۵۴

۵۶، ۶۳، ۴۱۷

صايه اولى ۷

صدر تركه اصفهانى (خواجه افضل الدين محمد) ۵، ۷، ۷۸، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۵۳

۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۶، ۲۲۶، ۲۲۷

۲۴۱، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۷۹

۳۹۷، ۴۰۹، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۷۷

صفوان بن اميه بن محرث كنانى ۴۰۳

صفية بنت مغيرة ۴۰۹

ض

ضحاك ۱۴۰، ۳۷۸

ط

طبيعان ۴

طبيعه ۵، ۹

طلحة بن محمد نسفى ۳۰۵

طيماسوس ۱۴۱، ۱۴۶

ج

لابرویر (فرانسوی) ۲۷۵
لات (بت) ۳۸۶
لقمان (حکیم) ۱۰۱

چ

چامون (خلیفه عباسی) ۱۰
چاندیسیم ۱۰
چاهپرستان (چندریکینیه) ۴۵۳
چجوس ۹، ۱۲۴، ۱۴۰
محصله عرب ۳۷۹، ۳۸۹
محمد (ص) سیدالمرسلین ۱۰، ۲۶، ۵۵،
۱۶۱، ۳۹۸، ۴۷۵، ۴۷۷
محمد بن سائب کلبی (ابوالنضی) ۴۰۷،
۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۵
مسطورس ۲۶۲
مسلمانان ۹
مشائیان ۸۷، ۱۷۴
مصطفی (پیغمبر اسلام ص) ۹
مصطفی بن خالداد الهاشمی العباسی ۲۲۱،
۳۰۷، ۳۰۹، ۳۷۹، ۴۷۶، ۴۷۷
معتمد (خلیفه عباسی) ۳۷۸
معطله ۴
معطله عرب ۳۷۹
مفتسله (طایفه) ۱۱
مغیره بن عبدالله بن مخزوم ۴۰۹
مکتب افلاطونیان ۲۹۹
مکتب الثالث ۱۴۸
مکتب سافکسیه ۴۴۲
ملکه سبا ۱۱
منات (بت) ۳۸۶
منسارخس ۱۱۰
منوچهر (شاه) ۳۷۸
موسی (پیغمبر) ۴۴، ۹۴، ۱۹۱
مهاکال (بت) ۴۴۲، ۴۵۸
مهاکالیه ۴۵۸

ن

نائله (بت) ۳۷۵، ۳۸۶
نائله بنت مهمل ۳۸۷

۱۲۶، ۱۲۹، ۱۷۰، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۱

فیلاطس ۱۹۲، ۲۶۲
فیلنوس (فیلیپ مقدونی) ۲۵۷

ق

قبیله اوس ۳۸۶
قبیله بنی سلیم ۳۸۶
قبیله بنی کنانه ۳۸۶
قبیله بنی ملککان ۳۸۷
قبیله ثقیف ۳۸۶
قبیله جرهم ۳۸۷
قبیله خثعم ۴۱۲
قبیله خزرج ۳۸۶
قبیله ذی الکلالع ۳۸۶
قبیله غسان ۳۸۶
قبیله قریش ۳۸۶، ۳۸۹
قبیله قضاعه ۴۰۴
قبیله کلب ۳۸۶
قبیله مذحج ۳۸۶
قبیله هذیل ۳۸۶
قبیله همدان ۳۸۶
قصی بن کلاب ۴۱۳
قلانوس ۱۲۴، ۴۶۶
قلمس بن امیه کنانی ۴۱۴
قیس بن عاصم تمیمی ۴۰۳

ک

کابلیه ۴۴۲
کاتب واقدی (محمد بن سعد) ۴۰۷
کبیله ۴۴۲
کلبی (سنگ) ۲۶۵
کورفس حکیم ۱۹۱
کوروش (هخامنشی) ۱۱۰
کیکاووس (شاه) ۳۷۸

گ

گالیه ۲۰۵
گردیانوس ۲۶۹
گسنوفانس ۱۵۹
گشتاسپ ۱۹۲

هرمس (حکیم) ۷، ۱۴، ۱۷، ۴۱، ۴۲،
 ۴۸، ۵۶، ۵۷، ۸۰، ۱۶۰
 هشام کلبی (ابومنذر) ۴۰۷، ۴۱۲
 هند (اهل هند) ۳۷۳، ۳۷۷، ۴۱۷، ۴۶۱،
 ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹
 هندبنت مغیره ۴۰۹
 هیاکل ۸۱

ی

یحیی بن زکریا معمدان ۱۱
 یحیی نحوی ۳۰۵
 یعقوب بن اسحاق کندی ۳۰۵
 یعوق (بت) ۳۸۶
 یغوث (بت) ۳۸۶
 یونانیان ۱۷، ۱۳۹، ۱۴۰
 یهود ۹

نابغة ذبیانی ۴۰۵

نساك ۱۵۵

نسر (بت) ۳۸۶

نصاری ۹

نمرود ۴۶

نیقوماخوس (نیکوماك) ۲۱۳

و

وامق ۱۰۴

ود (بت) ۳۸۶

ه

هاجر ۳۷۴

هامان ۴۴

هبل (بت) ۳۷۵، ۳۸۶

هرقل حکیم ۱۷۵

هرقلیطس ۱۴۹

فهرست امکنه و بلاد

بون (ناحیه)	۱۷۵
ج	
جیحون (رود)	۴۴۷
ح	
حیر	۳۸۶
حیره	۴۱۶
خ	
خلیج بنگال	۴۴۷
خوزستان	۱۱
د	
دیرجمام (محل)	۴۰۸
س	
سامس	۱۷۸
سامیا	۱۱۰، ۸۸
سد مأرب	۱۱
سراندیب	۳۷۴
سیسیل	۱۷۵
سیلیسی	۲۹۶
سینوپ (شهر)	۲۶۵
ش	
شام	۳۷۵
ص	
صفا	۴۱۲، ۴۱۱، ۳۸۷، ۳۸۶
صنعاء یمن	۳۷۸

آ	
آتن	۲۷۵، ۱۸۱، ۲۷۵
آسیای صغیر	۲۷۸، ۱۷۵
الف	
اثینیه	۱۴۱، ۱۲۶، ۸۸
اردن	۱۱
ارسوس (شهر)	۲۷۵
ازه (دریا)	۱۹۲
اسطاخرا (شهر)	۲۱۳
اسکندریه	۲۷۸، ۲۶۹، ۲۰۵
اسمیرنه (شهر)	۱۸۵
اصفهان	۳۷۷
افرو دیسیاس	۲۹۶
اله Elée	۱۶۲
افطاکیه	۱۳۹
اهرام مصر	۱۳۹
ایران	۳۷۳، ۲۶۹، ۱۱۰، ۱۱
ب	
بطحاء (وادی)	۳۸۹
بلخ	۳۷۸
بلقا (شهر)	۳۷۵
بنگال	۴۴۷
بیت المعمور	۳۷۵، ۳۷۴
بیت المقدس	۱۴۰
بیت غمدان (معبد)	۳۷۸
بین النهرین	۱۱
پ	
پافلاگونیه (شهر)	۲۹۴
پاکستان	۴۴۷
بطولموس (شهر)	۲۰۵

کنک (رود) ۴۴۷

ل

لئون تیوم ۱۴۸
لسبوس (جزیره) ۲۷۵
لوقین (گردشگاه بیرون آتن) ۱۷۴

م

مرشدآباد (ناحیه) ۴۴۷
مروه ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۱۱، ۴۱۲
مصر ۱۱۰، ۱۵۷، ۲۰۵، ۲۶۹
معبد سندوسان ۳۷۸
معبد فارس ۳۷۷
معبد کاروسان ۳۷۸
معبد مولتان ۳۷۷
معبد نوبهار ۳۷۸
مقدونیة ۲۵۷
مکه ۱۰، ۳۷۵، ۳۸۹
ملطیه ۸۸، ۱۵۷

ه

هراکله (شهر) ۱۷۵
هند (هندوستان) ۵۷، ۱۱۰، ۱۲۴، ۳۷۴
۳۷۷، ۳۷۸، ۴۳۵، ۴۴۷، ۴۶۶
هیمالیا (سلسله جبال) ۴۴۷

ی

یمن ۱۰، ۱۱، ۳۸۶، ۴۱۶
یونان ۱۰۱، ۱۹۲، ۲۶۷

ط

طایف ۳۸۶

ع

عراق ۱۱
عربستان ۱۰، ۱۱

ف

فارس ۱۲۴
فرغانه (شهر) ۳۷۸

ق

قسطنطنیه ۲۹۴
قوه (شهر) ۱۹۲

ک

کالیسیس (شهر) ۲۱۳
کامبایا (شهر) ۲۶۹
کرونه ۱۵۷
کعبه (خانه) ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۷
۳۸۶، ۳۸۷، ۴۱۱
کنانه ۳۸۷
کوس (جزیره) ۱۹۲
کیل (نهر) ۴۴۷
کیمه (شهر) ۱۸۵

گ

گان کوتری (ناحیه) ۴۴۷
گزانت (شهر) ۲۷۸

اسامی کتب نامبرده شده در این مجلد

قرآن مجید ۱۰، ۲۲، ۲۴، ۳۳، ۳۴، ۴۴
 ۴۵، ۵۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۵
 ۹۲، ۹۴، ۱۰۸، ۱۷۵، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۰
 ۲۴۱، ۲۵۷، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۹، ۳۸۰
 ۳۸۵، ۳۹۵، ۴۰۸، ۴۱۳

کتاب الاصنام - هشام کلی ۴۰۸
 کتاب اوقلیدس ۲۰۲

کتاب سجایا - ثاوفرسطیس ۲۷۵
 کتاب فادن - فیدون ۱۳۰

کتاب نوامیس - افلاطون ۱۵۰
 اللباب فی تهذیب الانساب - ابن کثیر ۴۰۷
 المجسطی - بطلمیوس ۲۰۵
 ملل و نحل - شهرستانی ۱۱، ۷۸، ۱۶۱، ۳۰۵

وفیات الاعیان - ابن خلکان ۴۰۷

اثولوجیا - ارسطو ۲۱۵

اودیسه - هومر ۱۸۵

ایلیاد - هومر ۱۸۵

بیست و دو برهان - پروکلوس ۲۷۸

تورات ۹۴

توضیح الملل - مصطفی بن خالقداد هاشمی
 ۸۳، ۳۰۷

تیمه Timée - افلاطون ۲۷۸

حکمت رشیدی - صدرالدین محمد ترک
 ۲۲۶

ریگنودا ۴۴۲

سیره پیامبر - محمد بن اسحق ۴۰۷

شرح بر کتاب تیمه افلاطون - پروکلوس
 ۲۷۸

شرح ثامسطیوس ۲۵۳

الطبقات الکبری - کاتب واقدی ۴۰۷

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

۵۸۱ - ۵۸۲

مجلس مکتوب شهرستانی
منعقد در خوارزم



هذا مجلس مقده :

الامام ، تاج الدين محمد بن عبد الكريم الشهرستاني

تغمده الله بغفرانه

«ايزد» را - تعالى - «خلق» است ، و «امر» : **الا له الخلق والامر (١)** .

آفرينش ، و فرمان اوراست : **له الخلق ملكا والامر ملكا** .

امر او مصدر : «خلق» اوست ؛ «خلق» او ، مظهر : «امر» او .

خلق او نبود به امر او در وجود آمد ؛

امر او نبود به خلق او در ظهور آمد .

وجود خلائق بامر اوست : انما امره اذا اراد شيئا ، أن يقول له كن ،

فيكون (٢) .

(١) قرآن كريم ٣٥/٧ .

(٢) قرآن ٨٢/٣٦ .

ظہور امر او، بخلق اوست: حتی [جاء الحق و] ظہر امر اللہ^(۱) .

اگر «قدم» ، و «حدوث» را قسمت کنی بر خلق و امر، قدم نصیب امر آید کہ ابدیت و سرمدیت اوراست ؛ «حدوث» نصیب خلق آید کہ بدایت ، و نہایت اوراست .

و چون «وحدت»، و «کثرت» را قسمت کنی بر خلق و امر، وحدت نصیب امر آید کہ احاطت اوراست ، و کثرت نصیب خلق کہ «مقدار» و «کمیت» اوراست: **انا كل شيء خلقناه بقدر وما امرنا الا واحدة كلمح البصر^(۲)** .

امر قدسی صفت یکی کلمات تامات بی نہایت : **والبحر يمدده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله^(۳)** ؛

نہ «امر» او بہ «زمان» معدود گشت؛

نہ «کلمات» او بہ «مکان» محصور؛

نہ گردش زمان امر او را در گردش آورد ؛

نہ آرامش مکان کلمات او را در آرامش آورد .

«زمان» ، و «مکان» دو غلامک بودند بر در سرای صنع او، در تحت فرمان

امر او : «والدھر کلّ الزّمان ، والعرش کلّ المكان» .

زمان را اولی و آخری ؛ مکان را ظاہری و باطنی: **هو الاول والآخر^(۴)**

تابدانی کہ وجودش (۵) زمانی نیست - **والظاھر والباطن^(۶)** - تا بدانی کہ

وجودش مکانی نیست . **تورا تنی، وجانی؛ تن تو؛ مکانی؛ جان تو؛ زمانی؛ تن تو:**

خلقی؛ جان تو؛ امری: قل الروح من امر ربي^(۷) تن تو ملکی؛ جان تو ملکی :

(۱) قرآن کریم ۴۹/۹ .

(۲) قرآن ۴۹/۵۴ .

(۳) قرآن ۲۷/۳۱ .

(۴) قرآن ۳/۵۷ .

(۵) م : وجود شیء .

(۶) قرآن ۳/۵۷ .

(۷) قرآن ۸۵/۱۷ .

الارواح مُلکة، والاجساد مُلکة و احل مُلکة فی مُلکة، وله علیهما شرط، ولهما قبله وعد؛ فان وفوا بشرطه، وفي لهم بوعده . جانها مُلک اوست؛ تنها مُلک اوست؛ او مُلک خود در مُلک خود کشید؛ اورا برایشان شرطی؛ ایشان را با او وعدی؛ چون بشرط او وفا کنی؛ او بوعد خود وفا کند^(۱). شرط چیست؟ فمن تبع هدای^(۲) وعد چیست؟ : لاخوف علیهم ولا هم یحزنون^(۳).

اینجا که «خلق»، و «امر» آمده است؛ جایی دیگر «خلق» و «هدایت»^(۴) آید. ابراهیم خلیل - صلوات الله علیه - گفت: الذی خلقنی فهو یدین^(۵). موسی کلیم - صلوات الله علیه - گفت: الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی^(۶).

محمد مصطفی - صلوات الله علیه وعلی آله - گفت: الذی خلق فسوی، والذی قدر فهدی^(۶).

ابراهیم - «خاص» گفت؛ موسی «عام»؛ محمد «مطلق» - هم «خاص» و هم «عام».

آنچه ابراهیم گفت، مبدأ بود؛ و آنچه موسی گفت، وسط؛ و آنچه محمد گفت، کمال. الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی کاملتر از آن که الذی خلقنی فهو یدین.

«الذی خلق فسوی، والذی قدر فهدی» کاملتر از: الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی.

آن جا دو مرتبه بود: یکی خلق؛ یکی : «هدایت».

(۱) در حاشیه صفحه ۴۱ نسخه خطی عبارت: «او فوا بهدی، اوف بهدکم» اضافه است.

(۲) قرآن کریم ۳۸/۲.

(۳) قرآن ۷۸/۲۶.

(۴) م: بدایت.

(۵) قرآن ۵۰/۲۰.

(۶) قرآن ۲/۸۷ و ۳.

الارواح ملکه، والاجساد ملکه واحل ملکه فی ملکه، وله علیهما شرط، ولهما قبله وعد؛ فان وفوا بشرطه، وفي لهم بوعده . جانها ملکه اوست؛ تنها ملکه اوست؛ او ملکه خود در ملکه خود کشید؛ اورا برایشان شرطی؛ ایشان را با او وعدی؛ چون بشرط او وفا کنی؛ او بوعد خود وفا کند^(۱). شرط چیست؟: فمن تبع هداي^(۲) وعد چیست؟: لاخوف عليهم ولا هم يحزنون^(۳).

اینجا که «خلق»، و «امر» آمده است؛ جایی دیگر «خلق» و «هدایت»^(۴) آید. ابراهیم خلیل - صلوات الله علیه - گفت: الذی خلقنی فهو یهدین^(۵). موسی کلیم - صلوات الله علیه - گفت: الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی^(۶).

محمد مصطفی - صلوات الله علیه وعلی آله - گفت: الذی خلق فسوی، والذی قدر فهدی^(۶).

ابراهیم - «خاص» گفت؛ موسی «عام»؛ محمد «مطلق» - هم «خاص» و هم «عام».

آنچه ابراهیم گفت، مبدأ بود؛ و آنچه موسی گفت، وسط؛ و آنچه محمد گفت، کمال. الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی کاملتر از آن که الذی خلقنی فهو یهدین. «الذی خلق فسوی، والذی قدر فهدی» کاملتر از: الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی.

آنجا دومرتبه بود: یکی خلق؛ یکی: «هدایت».

(۱) در حاشیه صفحه ۴۱ نسخه خطی عبارت: «او فوا بعهدی، او ف بعهدکم» اضافه است.

(۲) قرآن کریم ۳۸/۲.

(۳) قرآن ۷۸/۲۶.

(۴) م: بدایت.

(۵) قرآن ۵۰/۲۰.

(۶) قرآن ۲/۸۷ و ۳.

این جا چهار مرتبه :

یکی: خلق؛

دیگر: تسویت؛

سیوم: تقدیر؛

چهارم: هدایت .

در خلق جسمانی تسویه اجزاء: آب ، و خاک ، و هوا ، و آتش ، بیاست تا اعتدال حاصل آید: **الذی خلقک فسواک فعدلک** (۱) .

در تقدیر روحانی ، هدایت ربانی بیاست تا کمال حاصل آید : **والذی قدر فهدی** .

«خلق» و «تسویه» : در خلق شخص انسانی؛

«تقدیر» و «هدایت» : در تقدیر نفس روحانی .

در همه کتاب های گذشته تقریر خلق و امر آمده و این سه پیامبر بزرگوار بیرون داده تا در آخر «سورت سبّح» این آمد که **ان هذا فی الصحف الاولى ، صحف ابراهیم و موسی** (۲) .

خالق اوست - جل جلاله - و او را در خلق شریک نه: **هل من خالق غیر الله؟** هادی اوست ، تقدست اسمائه ، و او را در هدایت شریک نه: **وما کنّا لنهتدی لولا ان هدینا الله** (۳) . بی آنکه او را شریک گویی در خلق ، اسباب ساخت در خلقیات و ایشان را: «فریشتگان» نام نهاد ؛

با آنکه او را شریک نیست در هدایت ، اسباب ساخت در امریات و ایشان را: «پیامبران» نام نهاد .

اسباب خلقی متوسطان در خلق: **ملک الحیات ، ملک الموت ، ملک الارحام ، ملک الارزاق ، ملک الآجال** - علیهم السلام .

(۱) قرآن ۷/۸۲ .

(۲) قرآن ۱۸/۸۷ و ۱۹ .

(۳) قرآن ۴۲/۷ .

اسباب امری، متوسطان درهدایت: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی
محمد - علیهم السلام .

وتورا ایمان درست نیاید تا بمتوسطان خلق، و متوسطان هدایت نگروری
وایمان نیاوری: **والمؤمنون كل آمن بالله**، و ملائکته، و کتبه و رسله (۱).
کلماتی شریف در زبان فریشتگان نهاد؛ کتابهای عزیز بر زبان پیامبران
فرستاد: **مع كل موجود ملك ومع كل ملك كلمة فعالة** - با هر موجودی ملکی،
با هر ملکی کلمه‌یی، **ملك حثال کلمه** (۲)، کلمه فعال ملک، فریشته بار کلمه
می‌کشد، کلمه کار فریشته میکند. اصل «کلمه»: کاف، لام، میم؛ و اصل «ملك»:
میم، لام، کاف؛ هر دو مقلوب یکدیگر: **في كل حادثة لله تعالى حكم**،
وعلى كل حكم حاكم يحكم بامره. حاکم: حمال امر (۳)، امر: فعال حاکم،
«اولوالامر»: «کلمات الله»، «ملائكة الله»، در آن عالم: «کتب الله»، «رسل الله» (۴)
درین عالم؛ پیامبران کلمات الله میشوند، ملائكة الله می‌بینند، مؤمنان کتاب الله
میشنوند، رسول الله (۵) می‌بینند.

ایمان پیامبران: **الذي يؤمن بالله وكلماته** (۶)؛

ایمان مؤمنان: **ربنا آما بما انزلت واتبعنا الرسول** (۷).

این سمع و بصر که ما داریم، این بیند، و این شنود، و اگر نه مبیناد،
و مشنواد.

اذا لم افز منكم بوعد ونظرة اليكم فما نفعى وناظري (۸)

(۱) قرآن ۲/۲۸۵.

(۲) م: ملك كمال کلمه.

(۳) م: حاکم كمال امر.

(۴) شاید در اصل چنین بوده است: **الوالامر** کتب الله رسل الله در این عالم.

(۵) ظاهراً در اصل «رسل الله» بوده است.

(۶) قرآن ۷/۱۵۷.

(۷) قرآن ۳/۵۳.

(۸) شیخ سعدی - علیه الرحمة - مفاد این شعر را در يك بيت چنین فرموده است:

دیده را فایده آنست که دلبز بیند و ر بیند چه بود فایده بینائی را؟

باسر سخن آی ، طبایع موجودات را بشاگردی فریشتگان فرستاد ؛
 حرکات طبیعی کارگاه فریشتگان آمد ؛ حرکات اختیاری کارگاه پیامبران آمد .
 حرکات طبیعی سه نوع [است] : « حرکت علی مرکز » ، « حرکت
 من مرکز » ، « حرکت الی مرکز » ، حرکت بر مرکز : حرکت دوری ؛
 حرکت از مرکز : حرکت [به] بالا ؛ حرکت به مرکز : حرکت [به] زیر .
 حرکت اختیاری نیز سه آمد :

حرکت فکری ، حرکت قولی ، حرکت فعلی .

« حرکت فکری » به « حرکت دوری » مانده تر که فکرت کرد عالم
 میگردد : **ویتفکرون فی خلق السموات والارض (۱)** .

« حرکت قولی » به « حرکت [به] بالا » مانده تر : **الیه یصعد الکلم الطیب (۲)** ؛

« حرکت فعلی » به « حرکت [به] زیر » مانده تر : **واما ما ینفع الناس**

فیمکث فی الارض (۳) .

آنجا حرکات دایر و مستقیم مقدر بر فرمان فریشتگان - علیهم السلام ؛

اینجا حرکات دایر و مستقیم مقدر بر فرمان پیغامبران - علیهم السلام .

در حرکات فکری : حقی و باطلی ؛ در حرکات قولی : راستی و دروغی ؛ در

حرکات فعلی : خیری و شری . و تکلیف شریعت میگوید : حق گزین ، باطل

بگذار ؛ راست گزین ، دروغ بگذار ؛ خیر گزین ، شر بگذار .

اگر «حرکات طبیعی» بروفق فرمان فریشتگان آمد ، صورت جسمانی در

این عالم راست ؛ و اگر «حرکات اختیاری» بروفق فرمان پیغامبران آمد ،

صورت روحانی در آن عالم راست ؛ اگر در «عالم ارحام» علتی یا مادتی مستولی

گشت - چنانکه مزاج از حد اعتدال برفت - «صورت جسمانی» در این عالم ناقص

آمد ؛ اگر در «عالم احکام» هوی یا امل مستولی گشت - چنانکه نفس از حد اعتدال

(۱) قرآن ۱۹۱/۳ .

(۲) قرآن ۱۰/۳۵ .

(۳) قرآن ۱۹/۱۳ .

برفت - «صورت روحانی» در آن عالم ناقص گشت .

همه تسبیحات و تحمیدات فریشتگان - علیهم السلام - از جهت تقویم حرکات طبیعی تا صورت جسمانی در این عالم راست و درست آید .

همه عبادات و معاملات پیغامبران - علیهم السلام - از جهت تقویم حرکات اختیاری تا صورت روحانی در آن عالم راست و درست خیزد .

عجبا! فریشتگان روحانی ، متوسط شخص جسمانی؛ پیغامبران جسمانی ، متوسط نفس روحانی .

فریشتگان در شخص متصرف تا درین عالم زندگانی تواند کرد - و این زندگانی فانی .

پیامبران در نفس متصرف تا در آن عالم زندگانی تواند کرد - و آن زندگانی باقی .

فریشتگان از مبداء فطرت ، به کمال خلقت می‌رسانند ؛

پیغامبران از مبداء شریعت ، به کمال قیامت می‌رسانند .

امشاج طبیعت ، در تخییر فریشتگان - علیهم السلام ؛

احکام شریعت ، در تدبیر پیغامبران - علیهم السلام .

چنین گوی :

کارگاه فریشتگان مزاج طبیعت : امشاج نبتلیه^(۱) ، اثر کار ایشان :

فجعلناه سمیعاً بصیراً^(۲) ؛

کارگاه پیغامبران : منهاج شریعت : شرعة و منهاجا^(۳) ، اثر کار ایشان :

انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفوراً^(۴) کارکنان ایشان ، کار باماحواله که «انا خلقنا» ، «انا هدینا [ه]»^(۵) .

(۲۱) قرآن ۲/۷۶ .

(۳) قرآن ۵/۵۱ .

(۴) قرآن ۲/۷۶ .

(۵) اشاره بآیات ۳۰۲ از سوره دهر .

جائی دیگر کارکنان ما ایم ، و کار با ایشان حواله : **و اذ تخلق من الطین
کهیئة الطیر و انک لتهدی** (۱) .

در کارگاه طبیعت ، کارکنان همه مجبور ؛ در کارگاه شریعت : کارکنان
همه مختار .

در آن کارگاه ، سعادت و شقاوتی ؛ درین کارگاه سعادت و شقاوتی ، - آن
سعادت و شقاوت در علم ظاهر ، در مزاج مخفی (۲) : «السعيد من سعد فی بطن امه ،
والشقی من شقی فی بطن امه» (۳) .

این سعادت و شقاوت در امر مخفی ، در عمل ظاهر : **فمنهم شقی وسعيد** (۴) .
در آن کارگاه : فرشتگان بزرگ : استاد کار فرمای ؛ فرشتگان خرد :
شاگرد فرمانبردار .

درین کارگاه : پیغامبران بزرگ : شارع احکام شریعت ؛ علماء امت :
شارح کلام نبوت : **انما انت منذر و لكل قوم هاد** (۵) .

برسر دور نطفه ، فرشته‌ای ؛ برسر دور علقه ، فرشته‌ای بزرگتر ؛ برسر
دور مضغه [فرشته‌ای] بزرگتر ، و همچنین تا به : **خلقا آخر** (۶) ، هر چند کار
بزرگتر ، فرشته شریفتر .

برسر دور «اسامی» پیغامبری (۷) چون : آدم ؛ برسر دور «معانی» آن
«اسامی» پیامبری چون : نوح ؛ برسر دور جمع آن «اسامی» و «معانی» پیغامبری
چون : ابراهیم ؛ برسر دور «تنزیل» : موسی ؛ برسر دور «تأویل» : عیسی ؛ برسر دور
جمع «تنزیل و تأویل» : **محمد مصطفی** - صلوات الله علیهم اجمعین - : **علی ملة ابيکم**

(۱) قرآن ۱۱۳/۵ .

(۲) م : و شقاوت در علم ظاهر مخفی ، در مزاج مخفی ظاهر السعيد .

(۳) حدیث نبوی است .

(۴) قرآن ۱۱۱/۱۰۶ .

(۵) قرآن ۸/۱۳ .

(۶) قرآن ۱۴/۲۳ .

(۷) م : دور پیغامبران .

ابراهیم^(۱)، فریشتگان از سلاله در گرفته و بتدریج طوراً بعد طور به: «خلفاً آخر» می‌رسانند؛ پیغامبران اسامی در گرفته و بترتیب دوراً بعد دور به معانی می‌رسانند: **وَنشئکم فیما لاتعلمون ؛ ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون** (۲) - فریشتگان بر نشأة اولی؛ پیغامبران بر نشأة آخری؛ در طبیعت، استحالت طوری به طوری، و حالی به حالی و در هر استحالت کمالی؛ در شریعت، نسخ دوری به دوری، و حکمی به حکمی؛ و در هر نسخی کمالی.

زنهار! تا نسخ احکام را ابطال ندانی، اکمال ندانی. اگر نطفه باطل گشتی علقه بر کجا نشستی؟ اگر اسامی باطل گشتی، معانی بر کجا نشستی؟ جمله شرایع را مبدائی و کمالی؛ صاحب مبدأ جدا، و صاحب کمال جدا؛ و در هر شریعتی جدا گانه مبدائی، و کمالی - و درین شریعت: «لا اله الا الله»: سلاله دیانت؛ عبادات و معاملات؛ تن دیانت؛ علوم و حقایق؛ جان دیانت - چنانکه جمله اجزاء و اعضاء شخص در سلاله موجود است، وجودی با استعداد قوت همچنین جمله احکام شریعت در کلمه: «لا اله الا الله» موجود است، وجودی با استعداد قوت؛ پس کلمه: «لا اله الا الله» بوجهی کلی شخص آمد، تا چون کلمه بگوئی، کلی دیانت بگفته باشی، و در حریم عصمت نفس و مال آمده، امروز: «فاذا قالو هاعصموا منی دمائمهم و اموالهم»، و در حریم بهشت رفته، فردا: «من قال: لا اله الا الله دخل الجنة»؛ و الا چرا بایستی که بدین کلمه که بگوئی با همه مؤمنان عالم، عالم و عامل برابر گردی.

نکته بشناس، چنانکه «سلاله» می‌رود تا «تن» تمام شود، و تن می‌رود تا «جان» تمام شود، همچنین «کلمه» می‌رود تا «معاملت» تمام شود، و «عمل» می‌رود تا «جان» تمام شود: «یَهتَف العلم بالعمل فان اجاب والا ارتحل عنه» (۳).

(۱) قرآن ۲۲/۷۸.

(۲) قرآن ۵۶/۶۲ و ۶۱/۶۲.

(۳) ظاهراً تعبیر «عنه» در این عبارت دخیل و زاید مینماید.

چون «سلاله» به «نطفه» رسید، و در رحم قرار گرفت، «نفس نامیه»، مدبر او گشت؛ و فریشته مدبر «نفس نامیه»؛ و با آن فریشته: «کلمه فعاله» تا بآن «کلمه» «نفس نامیه» را در زیادت نمو می آرد؛ و همچنین چون کلمه: «لا اله الا الله»، در دل موحد قرار گرفت، ایمان در زیادتی آمد که «الایمان یزید و ینقص».

«تأدیب مؤدب: مدبر او گشت، و کلمه تأدیب، کلمه فعاله او آمد تا بدان کلمه ایمان را زیادت میگرداند. و چون نطفه به علقه رسید، «نفس حیوانی» مدبر او گشت، و فریشته مدبر: «نفس حیوانی» تا کلمه دیگر^(۱) او را حیات میدهد و «حس لمس» در او می آرد. همچنین چون مرد مؤمن از «درجه ایمان» به «درجه احسان» رسید، تکلیف مکلف بدو پیوست و «کلمه تکلیف» مدبر او گشت تا در «حس» و «حرکت» تکلیفی آمد؛ و چون علقه به مضغه رسید «نفس خیالی» مدبر او گشت، و فریشته مدبر «نفس خیالی». همچنین چون مرد مکلف در معاملت تکلیفی آمد، تعریف معرف بدو پیوست تا در تخیل و توهم آمد. چون سه دور تمام گشت بر نطفه نفس ناطقه بدو پیوست، و فریشته مدبر نفس ناطقه، و کلمه مدبر فریشته تا بدان کلمه او را کمال نفس ناطقی^(۲) میدهد؛ همچنین مرد مؤمن چون از مرتبه «اسلام» به «ایمان» آمد، و از «ایمان» به «احسان» رسید، دیگر باره خواهد که از درجه احسان قدم فرانهد - گویند: «نهایة الاقدام اعمال»^(۳) از حکم «شریعت» اینجاست تا گوید: «متی الساعة؟» - گویند: «ما المسؤل عنها با علم من السائل»؛ اینجاست نهایت شریعت، و از اینجا برتر «عقل» است، و از عقل برتر «امر» است. و آن علوم گفتن و علل اشیاء جستن کار حاکم قیامت^(۴).

مراتب نفس چهار بود:

نفس نامیه؛

(۱) م: با کلمه دیگر. (۲) م: نفس نطقی. (۳) م: الاعمال.

(۴) در عبارات پانزده سطر بالا تشویشی بنظر میرسد و با احتمال قوی اسقاطها و

تحریفهایی در آن روی داده است که اصلاح قیاسی آن هم دشوار مینماید.

نفس حیوانی ؛

نفس خیالی ؛

نفس انسانی .

و با هر نفسی ، فریشته‌ای : ان کل نفس لما علیها حافظ^(۱)؛ و با هر فریشته‌ای «کلمه» ای .

مراتب عقول هم چهار آمد، و با هر عقلی: امری؛ و [با] هر امری: کلمه‌ای .

«عقل استعدادی» که طفل دارد؛

«عقل تکلیفی» که به فعل آرد؛

«عقل مستفاد» که فایده میگیرد؛

«عقل بالملکه» که فایده میدهد.

چون نفس (۲) تمام شد، با آدمیان همسری کند؛ چون عقل تمام شود، با فریشتگان همپری کند .

هر نفس که نه پرورده فریشتگان آمد^(۳)، شیطانی؛ هر عقل که نه پرورده پیغمبران آمد، [حیوانی]؛ هر جا که استقامتی است در نفس یا در عقل، فریشته‌ای براونشسته: ان الذین قالوا ربنا ، ثم استقاموا تتمزل علیهم الملائكة^(۴).

هر جا که دوری است در نفس یا در عقل، شیطانی برونشسته: قل هل انبئکم علی من تنزل الشیاطین ؟ تنزل علی کل افاک ائیم^(۵) - «افاک فی القول ، ائیم فی الفعل» .

فریشتگان را منزلگاه راستی، پیغمبران را منزلگاه پاکی، و دین حق را بنا بر راستی و پاکی، شهادت و طهارت. گاهی راستی در پیش، پاکی بازپس؛ و گاهی پاکی در پیش و راستی بازپس . راستی در صورت با راستی در معنی جمع

(۱) قرآن ۸۶ / ۴ .

(۲) م : نفوس .

(۳) م : اند .

(۴) قرآن ۴۱ / ۳۰ .

(۵) قرآن ۲۶ / ۲۶۱ و ۲۲۲ .

باید تا مرد شایسته سعادت آخرت گردد؛ و چون راستی در صورت یافت بتوسط فریشتگان و راستی در معنی نیافت از تربیت پیامبران، در آن عالم منکوس خیزد:

ناکسوا رؤسهم عند ربهم (۱).

چون آدمی از حکم فطرت سر از زمین برداشت تا ماریصفت نباشد، هر دو دست هم برداشت تا چهارپا صفت نباشد؛ گفتند: از «حکم فطرت» راست قامت آمدی: **فی احسن تقویم (۲)**. از «حکم شریعت» راست معنی شو: «حسن خلق» (۳) **فحسن خلقك** - آن یکی من آفریدم باضطرار، آن دگر تو کن باختیار؛ و الا نگوئیم خیزی و خاکسار. **ثم رددناه اسفل سافلین؛ الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات (۴).**

سرت از زمین برداشتم باضطرار، توسر با زمین (۵) **آر باختیار: واسجد واقترب (۶).**

در دعا سر بردار، باسر دست بردار، در نماز سر بر زمین نه، با سر دست بر زمین نه؛

اگر در دعا قبله خواهی: فوق؛ اگر در سجود قبله خواهی: تحت. فوق را نهایتی، تحت را نهایتی، نهایت فوق: غرش، نه ذوالعرش؛ نهایت تحت: فرش، نه ذوالفرش.

ای فریشتگان! مدتی دراز قبله شماعرش بود یا زمین یا فوق بود یا تحت؛ اکنون وقت آن آمد که روی بشخصی آرید که مکان و زمان غلامکان در سرای اویند: **اسجدوا لادم (۷).**

(۱) قرآن ۳۲ / ۱۲.

(۲) قرآن ۹۵ / ۴.

(۳) م: وخلقك.

(۴) قرآن ۹۵ / ۵ و ۶.

(۵) م: سربارمن.

(۶) قرآن ۹۶ / ۱۹.

(۷) قرآن ۲ / ۳۴ و ۷ / ۱۰ و ۱۷ / ۶۱ و ۱۸ / ۵۱ و ۲۰ و ۱۱۶.

عرش کل مکان؛ دور کل زمان؛ آدم کل انسان؛ عرش حواله گاه تدبیر:
استوی علی العرش، یدبر الامر (۱).

دهر حواله گاه تقدیر: «لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر».

آدم حواله گاه تصویر: «خلق آدم علی صورة الرحمن»؛ و جلال احدی
منزه از زمان و مکان و صورت.

دست را قبله: عرش؛ روی را قبله: کعبه؛ چشم را قبله: سجده گاه؛ گوش
را قبله: قرائت امام؛ سر را قبله: آدم؛ نفس را قبله: دهر: «ان لکم فی ایام
دهر کم نفحات».

هریک به قبله ای مشغول تا دل را گویند: «قلب المؤمن بین اصبعین من
اصابع الرحمن، بین کلمتین من کلمات الرحمن».

یک کلمه: «لا اله الا الله»؛ یک کلمه: «محمد رسول الله».

ای دست! تو نهی آی تا پیر باز کردی؛ ای سر! تو پیر می آی تا نهی باز کردی.
دست را بادی به دست: هیچ چیز ندارم، هیچ چیز ندانم؛ سر را بادی درس: همه
چیز دارم، همه چیز دانم. هر که گوید: هیچ چیز ندارم، هیچ چیز ندانم؛ گویندش:
همه تو داری، همه تو دانی: قل لا املك لنفسی نقعاً ولا ضرراً الا ما شاء الله (۲)،
هیچ چیز ندارم است؛ و لو كنت اعلم الغیب (۳)، هیچ چیز ندانم است.

ای محمد! همه تو داری: «خلقت الاشياء لاجلك»؛

ای محمد! همه تو دانی: و علمك ما لم تكن تعلم (۴).

مصطفی چون دست برداشتی، چنان برداشتی که سپیدی زیر دست او
بدیدندی: «وكان یری بیاض ابطیه».

دست باروی برابر داشتن در نماز سنت است؛ دست با گوش برابر داشتن

(۱) قرآن ۱۰ / ۳.

(۲) قرآن ۷ / ۱۸۷.

(۳) قرآن ۷ / ۱۸۷.

(۴) قرآن ۴ / ۱۱۲.

در تکبیر نماز سنت است . دست آلت حول وقوت است ؛ از حول وقوت خویش بیزار شو : «لا حول ولا قوة الا بالله» .

گوش محل سمع و طاعت است ؛ هر دورا باهم برابر دار^(۱) در تکبیر احرام تا [هم] به مفروغ گفته باشی هم به مستأنف ؛ هم از «قدر» بیزار شده که «لا حول ولا قوة الا بالله» ؛ هم از «جبر» بیزار شده که **سمعنا و اطعنا**^(۲) - و در حریم نماز نیایی تا این دو حکم برابر نکنی .

دیگر باره روی طالب جهت است در مقابله . وجه ، وجهة ، و مواجهه از يك باب . وجهت نهایتی خواهد و نهایت حدی ، وحد مردی^(۳) در مقابله ؛ و دست هم طالب جهت است ولیکن به جهت فوق : «اليك رفعت الايدي» . دست در برابر روی آر در دعا ، تاهر یکی حد دیگری بود ، هریکی قبله دیگری .

دست میگوید : من باروی برابرم در طلب و بترك فوق بگفتم .
روی میگوید : من با دست برابرم در طلب و بترك مقابله^(۴) بگفتم .
دست را گویند : «فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان»^(۵) .
روی را گویند فردا : **وجوه يومئذ ناضرة ؛ الي ربها ناظرة**^(۶) .
عجبا کارا ! اگر در معرفت جهت گوئی ، معرفت نه معرفت ؛ و اگر در طاعت جهت نکوئی ، طاعت نه طاعت !
معرفت راه بجان دارد ، و جان نه در جهت ، نه جهت جوی ؛ طاعت ره بتن دارد ، و تن هم در جهت ، و هم جهت جوی .

(۱) م : هر دورا باهم بردار .

(۲) قرآن ۲ / ۲۸۵ و ۴ / ۴۵ و ۵ / ۸ و ۲۴ / ۵۱ .

(۳) م : حدی مردی .

(۴) م : معامله .

(۵) قرآن ۲ / ۱۸۶ .

(۶) قرآن ۷۵ / ۲۲ و ۲۳ .

تن جسمانی است، جهت خواهد و جهتی معین ناطاعت درست آید، و اگر نه «اهل قبله» ات نخوانند.

جان روحانی است، جهت نخواهد تا معرفت درست آید، و اگر نه «اهل توحید» ت نخوانند.

این دو حکم متضاد چون دانم؟!

این احکام بر تضاد چون رانم؟!

فاینما تولوا فثم وجه الله^(۱) با: و حیث ما کنتم^(۲) فولوا وجوهکم شطره^(۳) چون جمع کنم؟!

اگر به «کل مکان» نگوئی، خطا؛ اگر فی «کل مکان» گوئی خطا؛ اگر در مکان معین گوئی، خطا؛ اگر روی به مکانی معین نیاری، خطا.

نشاید که دست پوشیده داری در دعا؛ نشاید که سر برهنه داری در سجود، نشاید که سروپا پوشیده داری در حرم؛ نشاید که سروپا برهنه داری در میرز. تو خود چه دانی که در زیر هر حکمی چه حکمت است؟!

تو خود چه دانی که با هر صورتی چه حقیقت است؟!

عقل علت جوی را بگوی اگر میخواهی که فرشته صفت شوی بگوی: لا علم لنا الا ما علمتنا^(۱)

و حس جهت جوی را بگوی اگر میخواهی که روحانی صفت شوی، بگوی: سمعنا و اطعنا^(۲)

از عقل ترا زوی ساز تاجان را بدان بسنجی:

(۱) قرآن ۲ / ۱۱۶.

(۲) م: فاینما کنتم.

(۳) قرآن ۲ / ۱۴۴۴ و ۱۵۰۰.

(۱) قرآن ۲ / ۳۲.

(۲) قرآن ۲ / ۲۸۵ و ۴۵ / ۴ و ۵۱ / ۲۴۸ و ۵۰.

خرد را ، وجان را همی سنجد او

در اندیشه سخته کی گنجد او ؟

« ان الله تعالى اسس دینه علی مثال خلقه لیستدل بخلقہ علی دینه و بدینه علی وحدانیتہ .

« قرأ القاری : « بسم الله الرحمن الرحيم » :

خلیلی ان الجزع اضحی ترابه

من الطیب کافوراً و عیدانه رنداً (۱)

وماهی الا ان مشت بجنابه (۲)

امیمة فی سرب و جرت به بردا (۳)

☆☆☆

بوی جوی مولیان ، آید همی بوی یارمهربان ، آید همی (۴)

از این کلمات که سلاله نبوت میگوید ، بوی نبوت می آید : « ان الله اسس

دینه علی مثال خلقه » - دین را بر مثال خلق بنا کرده تا از خلق او ، دین او می بینند ، و از دین او وحدانیت او می شناسند . همان قاعده و اساس : خلق ، و امر است .

« امر » ، و « دین » از یک باب ؛

« خلق » ، و « شریعت » از یک باب ؛

« فریشتگان » : متوسطان خلق ؛

« پیغامبران » : متوسطان دین ؛

« امر » : مصدر : خلق ؛

خلق : مظهر : امر ؛

« دین » : مصدر : خلق ؛

(۱) م : زیبا .

(۲) م : بجنابه .

(۳) م : ردا .

(۴) در بعض نسخ بیت بالای رود کی چنین ضبط شده است :

یاد یار مهربان آید همی

بوی جوی مولیان آید همی

خلق : مظهر : دین .

آیا «عقل» ، «خلق» است یا «امر» ؟

لابد گویی : خلق ؛ پس «امر» مصدر عقل ، و عقل مظهر امر آمد ؛ و عقل هم مخلوق ، هم مأمور : «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ ، قَالَ لَهُ : اقْبِلْ فَأَقْبَلَ ؛ ثُمَّ قَالَ لَهُ : ادْبِرْ فَأَدْبَرَ» .

چون ایزد - تعالی - عقل را بیافرید - و در روایتی دیگر اول چیزی که بیافرید عقل بود ، خطاب کرد : «اقبل» (روی بما آر) ؛ «ادبر» (پشت برما گردان) ؛ هر دو خطاب را فرمان برد ؛ پس عقل هم مخلوق بود ، هم مأمور .
«مُتَكَلِّمَان» ، در «خلق» ، و «امر» سه مذهب داشتند :

«مُعْتَزِلِيَان» ، گفتند : «خلق» ، و «امر» هر دو یکی است .

خلق او مخلوق ، و امر او مخلوق ؛ و لکن امر او صوتی ، و حرفی و قایم به درختی^(۱) .

«کَرَامِيَان» گفتند : «خلق» و «امر» هر دو یکی است ؛ خلق او نه مخلوق ، [کذا] و امر او صوتی و حرفی حادث ؛ و لکن قایم بذات او .
«أَشْعَرِيَان» ، گفتند : خلق او مخلوق قایم نه بذات او ، امر او نه مخلوق قایم بذات او .

هیچکس نه حقیقت خلق دانست ، نه حقیقت امر . نه نسبت خلق با او که چه نسبت است ، و نه نسبت امر با او که چه نسبت است ؟ و قرآن مجید این میگوید : **الَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ**^(۲) .

اگر هر دو یکی بودی^(۳) این دو لفظ مختلف چرا ؟

اگر یکی قایم بذات او نبود و یکی باین ذات او ؛ این يك لفظ متحد چرا ؟^(۴) .

۱ شبنبری اشاره بقصه موسی و کوه طور و درخت گفته است :

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی ؟

۲ قرآن کریم ۵۳/۷ . (۳) م : نبود . (۴) شاید در اصل اینطور بوده است :

اگر یکی قایم بذات او نبود و یکی قایم بذات او بودی این يك لفظ متحد چرا ؟

اگر «له» ملك راست ، امر را صفت چرا گویی؟

و اگر «له» صفت راست ، خلق را صفت چرا انگویی؟

نه نه چنین گوی که مرد کتاب وجفت کتاب گفت ، «له الخلق ملكا ، وله الامر ملكا» ، او خداوند ملك و خداوند ملك : «الارواح ملكه ، والاجساد ملكه ، فأحل ملكه في ملكه ، وله عليهما شرط ولهما (۱) عنده وعد؛ فان وفوا بشرطه وفي لهم بوعده» - جان هاملت اوست ، تن ها ملك او ؛ او ملك خود در ملك خود كشيد ؛ اورا براي شان شرطی ؛ ايشان را بنزد يك او وعدی ؛ اگر ايشان بشرط خود وفا كنند ؛ او نیز بوعد خود وفا كند .

شرط من چیست؟ يا بنی آدم اما یا تینکم رسل منکم یقصون علیکم آیاتی فمن اتقی واصلح فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون (۲) .

«وعد» : ملك ، و ملك اورا است : قل اللهم مالك السموات (۳) ؛

ملك آسمانی وزمینی اورا است . ولله ملك السموات والارض (۴) ؛

لشكر آسمانی وزمینی اورا است : ولله جنود السموات والارض (۵) ؛

کلیدهای آسمانی وزمینی اورا است : له مقاليد السموات والارض (۶) ؛

خزینہ های آسمانی وزمینی اورا است : ولله خزائن السموات والارض (۷) ؛

ملك را لشكر ؛ لشكر را خزینہ ؛ خزینہ را کلید ؛ کلید به دست غیب :

ولله غيب السموات والارض (۸)

ملك آسمانی : عالم تقدیر اوست ؛ عالم : اسباب خلقی ؛ ملك زمینی :

(۱) م : فی ملكه ولها علیها شرط ولها .

(۲) قرآن ۳۴/۷ .

(۳) قرآن ۲۶/۳ .

(۴) قرآن ۱۸۹/۵ و ۱۹/۷ و ۲۰/۷ و ۱۵۷/۲ و ۴۲/۴ و ۴۹/۴ و ۲۶/۴ و ۱۴/۴ .

(۵) قرآن ۴۸/۷ و ۴۸/۷ .

(۶) قرآن ۳۹/۶۳ و ۴۲/۱۲ .

(۷) قرآن ۶۳/۷ .

(۸) قرآن ۱۱/۱۲۳ و ۱۶/۷۷ .

عالم تکلیف اوست ؛ عالم : اسباب امری ؛ لشکر آسمانی : فریشتگان ، و مقربان ؛ لشکر زمینی : پیغامبران ، و اولوالامر ، خداوندان فرمان . خزینه های آسمانی ، اسرار تقدیر او ، خزینه های زمینی ، اسرار تکلیف او ؛ کلید آن خزینه ها : « لا اله الا الله محمد رسول الله » - بل کلید همه فتح و گشایش : « كما لا يلتقي الشفتان بكلمة لا اله الا الله ، لا يحجب سماء سماء (كذا) حتى تصل الى ساق العرش فتستغفر لقائلها » چنانکه در کلمه : « لا اله الا الله » دولب بر [هم] نمی آید ؛ همچنین هیچ آسمانی حجاب نکند او را تا از آسمان به آسمانی میگذرد تا بساق عرش رسد و آمرزش خواهد .

گوینده^(۱) : « لا اله الا الله » [را] گویند : تنها آمده ای ، باز گرد ، و یار خویش را بیاور تا اجابت یابی .

ای کلید گشایش ! کلید بند با خود دار که گوینده رهایش یابد که کلید گشایش در بهشت : « لا اله الا الله » است ؛ و کلید بند دردوزخ : « محمد رسول الله » . تا دردوزخ بر خود نبندی ، در بهشت گشاده نگردد . مردم به « محمد رسول الله » ، ازدوزخ برهد ، و به : « لا اله الا الله » به بهشت برسد ؛ دیگر این « لا اله الا الله » ، محمد رسول الله « گفتن بقول امروزت گشایش و رهایش دهد ؛ خون و مال در عصمت آرد ، اما فردات رستگاری آن گه دهد که باخلاص دل گفته باشی ؛ پس قائمی ببايد تا مؤمن مخلص از منافق مرائی جدا باز کند ؛ و بهشتی از دوزخی جدا باز کند .

امروز : « ما كنّا نعرف المؤمنين من المنافقين الا^(۲) بحب علي وبغضه » .

« سعيد مُسَيَّب^(۳) » میگوید : ما مؤمن از منافق به دوستی « علی » ، و دشمنی او شناختمی ؛ وفردا : « انت يا علي قسيم الجنة والنار » ؛ پس بر سردوراه بنشینی تا میگوئی : « هذالي » - این مراست ، [ملك رحمت او را به بهشت می برد] و [آنها

(۱) بحکم سیاق این کلمه زاید و یا محرف است و شاید در اصل « کلمه » بوده است ؟

و نیز ممکن است در اصل این صورت را داشته است : « گوینده ای لا اله الا الله را گوید : تنها آمده ای باز گردد ... الخ » (۲) م : الی . (۳) ابو محمد ، سعید بن مسیب بن حزن مخزومی : از تابعین متولد و متوفی در مدینه . در گذشته بسال ۹۴ هـ .

که میگوئی مرا نیست ملك عذاب] به دوزخ می اندازد .
 «موحد» از «مشرک»^(۱) به : «لا اله الا الله» بادیدار آمد ؛ «مسلمان» از «کافر»
 به : «محمد رسول الله» ظاهر گشته ؛ «مؤمن» از «منافق» ؛ «بحب علی و بغضه» به بهشت
 و دوزخ رسیده .

ما «ملکوت» خود به «خلیل» خود «ابراهیم» - علیه السلام - مینمائیم :
 وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين (۲).
 ای گردش شب، و روز! زمانی چادری قیرگون بسر موجودات زمینی در کش :
 فلما جن عليه الليل (۳).

ای صاحبان^(۴) مراتب روحانی ! شما حجاب ستاره ، و ماه ، و آفتاب بر
 روی خویش فرو گذارید ، و هر يك خویشان بر دیده پاک «خلیلی» عرضه
 کنید و به زبان اعتبار با او بگوئید که ما ایم مریان نظر طلب توتا از مرتبه ای به
 مرتبه ای رسانیم تا هر یکی را گوید : «هذا ربی»^(۵).

و چون از حضور در غیب می افتد ، یکی را گوید : لاحب الفلین (۶) ؛
 یکی دیگر را گوید : لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین^(۶) ؛ یکی
 دیگر را گوید : یا قوم انی بریء مما تشرکون (۷).

سرش بتربیت^(۸) اصحاب مراتب روحانی فرو نیاید . تو پنداری که او
 ستاره ، و ماه ، و آفتاب را میگفت : «هذا ربی ، و هذا ربی» ؛

هر یکی ازین سه روحانیتی است که مدبر اوست ؛ میخواست که دست
 در دست تربیت او نهاد تا بمراتب معراج درجات نبوت خویش بر آید ؛ نه ستاره
 دستگیر او آمد ، نه ماه ، نه آفتاب ؛ نه روحانیت حدود و نفوس و عقول ایشان
 که من بیالای درجات اختیاری خویش بر می آیم ؛ و ایشان بیای شیب مراتب
 قسری خویش فرو می شوند ، دستگیر من چون شوند ؟ مربی مرا چون شایند ؟ اگر

(۱) م : از شرک . (۲) قرآن ۷۵/۶ . (۳) قرآن کریم ۷۶/۶ .
 (۴) م : ای اصحاب . (۵) قرآن کریم سوره ۷۶/۶ . (۶) قرآن ۷۸/۶ .
 (۷) قرآن ۷۶/۶ . (۸) م : بتربیت .

مربی اول مرا دست نگیرد : لا کونن من القوم الضالین^(۱).

ای «ابراهیم»! ما مربی و معلم تو نیستیم؛ ماهر یکی آینه‌ای زدوده‌ایم تا ملکوت آسمانی [را] که عالم تقدیر است، در ما بینی؛ «مالك الملكوت» را در «ملكوت» بینی گویی؛ «هذا ربی»، و راست گفته باشی.

گفتا که آینه که فرو شود، مرا نشاید، مرا آینه‌ای باید که همواره در طلوع و صعود بود، و اورا افول و غروب نباشد : انی وجهت وجهی^(۲) خود روی من آینه روی من است که همواره روی فطرت به : فاطر السموات والارض^(۳) دارد. کمال آنجاست که «حنیفیت»، و «اسلام» است : «والحنيفية روية الكمال في الرجال» و هر چه جزا این است همه شرك و ضلال برواست؛ نهایت قدم، «خلیل» را بدایت قدم «محمد» می‌سازند تا در نماز اولین چیزی که خواند : وجهت وجهی خواند «وكانت نهاية اقدام الانبياء ، بداية لقدمه و عجالة من قسمه».

ای ابراهیم ! تراغاری ؛ ای محمد ! تراغاری ؛

«یا ابراهیم ! اخرج من الغار» «یا محمد ! ادخل فی الغار» ؛ یا ابراهیم ! : «تحرك وافتح عينيك» تری ملکوت السموات والارض^(۴).

یا محمد ! : «اسكن وغمض عينيك» ؛ «تری جبروت السموات والارض».

ای ابراهیم ! از غار بیرون آی ؛ ای محمد ! تودر غارشو ؛ ای ابراهیم ! تو در حرکت آی ؛ ای محمد ! توسا کن باش ؛ ای ابراهیم ! تودیده بگشای ؛ ای محمد ! تودیده برهم نه ؛ ای ابراهیم ! تودر ملکوت آسمانی نظاره کن تا چه بینی ؛ ای محمد ! تو در جبروت زمینی نظاره کن تا چه بینی ؛ ای ابراهیم ! تو را سه روحانی در صورت سه جسمانی می‌آید تا تربیت تو کند ؛ ای محمد ! تو

(۱) قرآن ۶/۷۶

(۲) قرآن ۶/۷۹

(۳) قرآن ۶/۱۴ و ۱۰/۳۵ و ۱۱/۱۲ و ۱۰/۳۹ و ۴۶/۴۰ و ۱۰/۴۱

(۴) قرآن ۶/۷۵

را سه کلمه در صورت سه شخص می آید تا تربیت [تو] کند؛ یکی سکینه در صورت صدیقی جسمانی، یکی تأیید و نصرت در صورت لشگری روحانی، یکی علو کلمه در صورت علوی ربانی: **فانزل الله سکینه علیه وایده بجنود ثم تروها وجعل کلمة الذین کفروا السفلی وکلمة الله هی العليا (۱).**

اول سکینه، آخر کلمه، لشکر میان سکینه و کلمه؛ ای ابراهیم! ترا ستاره، ما را سکینه؛ ترا ماه، ما را لشکرگاه (کذا)؛ و «هذا اکبر»؛ ترا آفتاب، ما را کلمه: «لا اله الا الله» والله اکبر.

بروند ازین سه اشارت «خلیلی» سه فرزند بر آرند، یکی «اسحق»، یکی «یعقوب»، یکی «یوسف»؛ و آن سه نشانه، اشاره اورا: یکی ستاره، یکی ماه، یکی آفتاب، به درسرای فرزند سیمین برند تا همه اورا سجده کنند: **انی رأیت احد عشر کوکبا، والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدین (۲)** تا مسجود (۳) ساجد گردد؛ و از آن یک اشارت خلیلی به یک نشانه سینۀ خویش یک فرزند بر آرند و اسمعیلش نام کنند تا حنیفیه در اصلا بپاکان (۴) به ارحام پاکان میبرد تا به «محمد مصطفی» - صلوات الله علیه و آله - ظهور کند، تا گوید: «بعثت بالحنیفیه السهلة السمحة»، والحنیفیه نباهة الرجال؛ والصبوة نباهة الروحانیات.

دو نور از «ابراهیم» میراث مانده؛ یکی نوری ظاهر، یکی نوری مستور: **ربنا انک تعلم ما نخفی وما نعلن (۵)**. «مانخفی» من حال اسماعیل، و «مانعلن» من حال اسحق؛ در نور ظاهر کمالی به یعقوب، و یوسف، کمالی به «موسی» و «هارون»، کمالی به «داود» و «سلیمان»، کمالی به «یحیی»، و «عیسی».

در نور مستور یکی کمال مجمع همه کمالات، هر چه «یعقوب»، و «یوسف»

(۱) قرآن ۹/۴۱

(۲) قرآن ۱۲/۴

(۳) م: بسجود

(۴) ظاهراً از اصلا بپاکان.

(۵) قرآن ۱۴/۳۸

را بود از: محنت، و نعمت مارا، هست؛ هرچه «موسی» و «هارون» را بود از علم: «تنزیل»، و «تاویل»، مارا هست؛ هرچه «داود» و «سلیمان» را بود از علم: «کتاب»، و «حکمت»، مارا هست؛ هرچه «یحیی»، و «عیسی» را بود از قبض، و بسط، مارا هست؛ هرچه مارا هست از: «اسرار»، و «آیات»، کس را نیست.

اوست «جوامع الکلم»^(۱)؛ اگر «جوامع الکلم»^(۲) را تفسیر به «قرآن» کنی راست که همه اسرار و آیات در اوست؛ اگر «جوامع الکلم»^(۳) را تفسیر به کلمه «لا اله الا الله» کنی راست، هرچه در جمله «قرآن» است، در اوست. قرأ القاری: الرحمن علم القرآن^(۴).

مارا کارگاهی است، مارا بارگاهی، کار و بار مارا است؛ کارگاه ما عالم، بارگاه ما آدم؛ به کارگاه ما در آمدی، به بارگاه ما در آی؛ والا از کارگاهت بدر کنیم.

ای فریشتگان! به درگاه ما در آمده اید، به بارگاه ما در آید: اسجدوا لادم^(۵).

آن کس که در آمد فریشته، و آن که در نیاید شیطان. بوجهی دیگر: کارگاه ما «عالم خلق» و «خلقیات»؛ بارگاه ما «عالم امر» و «امریات»؛ بارگاه ما: علم القرآن^(۶) کارگاه ما: خلق الانسان^(۷).

کسی در خالقی منازعت نتواند کرد: ولئن سألتهم من خلقهم لیقولن الله^(۸) اگر دعوی منازعتی کند در «امر»، و امری کند: ما علمت لكم من اله غیری^(۹) «من خالق» غیری نیست، «من آمر»^(۱۰) غیری است؛ ابلیس در خالقی

(۱ و ۲ و ۳) م: جوامع الکلام.

(۴ و ۶) قرآن ۲۰۱/۵۵.

(۵) قرآن ۲/۵۵.

(۷) قرآن ۳/۵۵.

(۸) قرآن ۸۷/۴۳.

(۹) قرآن ۳۸/۲۸.

(۱۰) م: من آمر.

هیچ خلاف نکرد که خلقتنی [من نار] و خلقتنه [من طین] (۱).

در «امر» منازعت آورد، و با «متوسط امر» مخالفت کرد، تا گفتند: ما منعك الا تسجد اذ امرتك (۲).

اگر هزار حجت بیاری «اذ امرتك» را هیچ جواب نیست، و اگر این تقلید است، بصیرت کو؟

این که من میگویم بصیرت است، مقدماتی مسلم نتیجه ضروری، مسلم هست که مرا از آتش آفریده، مسلم هست که «آدم» را از «گل» آفریده، مسلم هست که «آتش» شریفتر از «گل»؛ سجودم او را چرا؟! فضل او بر من چرا؟!؛

آن که گوئی: فاخرج منها فانك رجیم (۳)، زور کل است؛

دیگر باره: وان عليك لعنتی الی یوم الدین (۴) جور محض است.

ای لعین! مقدمه و نتیجه میگوئی، منطقی میکنی، «آتش» را از «گل» شریفتر میدانی، طبیعی میکنی، «بسیط» را از «مرکب» مقدم تر داری، الهی میکنی، مذهب: «فلاسفه» تقریر میکنی، چون مسلم کردی که حاکم منم، حکم مراست، بر من چرا حکم میکنی؟ چون آمر منم، فرمان مراست، بر من چرا فرمان دهی؟ اذ امرتك جواب همه شبهات است: قال رب فیما اغویتمنی لا قعدن لهم صراطك المستقیم (۵).

گفتا بسبب آن که تو مرا گمراه کردی، من بر راه راست تو نشینم، و از پیش، و پس، و راست، و چپ در آییم، و گمراهشان کنم.

ای لعین! سخن متناقض میگوئی، اگر گمراهی به من حواله میکنی، تو بر راه چه نشینی؟ و اگر بر راه می نشینی تا گمراهشان کنی، گمراهی با من چرا حواله میکنی؟

(۱) قرآن ۷/۱۱ و ۳۸/۷۶.

(۲) قرآن ۷/۱۱.

(۳) قرآن ۱۵/۳۴ و ۳۸/۷۷.

(۴) قرآن ۳۸/۷۸.

(۵) قرآن ۷/۱۵.

هم «جبر» میگوید، هم «قدر». مذهب: «جبریان» از این کلمه: «اغویتنی» خاست؛ مذهب: «قدریان» از این کلمه «لا قعدن» خاست. هر دو طایفه [را] دام در دام «ابلیس» بندند، و به آتش دوزخ اندازند.

از پیش در آمدن معلمی کردن: **يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحَرُ (۱)**؛ از پس در آمدن متعلمی کردن: **فِيْمَا يَعْلَمُونَ مِنْهُمَا مَا يَفَرُّونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ (۲)**.

از راست در آمدن «زاهدی»، و «ناموس»: **وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا (۳)**.

و از چپ در آمدن «فاسقی»، و «اباحت»: **وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ (۴)**. هر جا که شبهتی است، از وسوسه: شیطان است، و هر جا که وسوسه است، از شبهات آن لعین خاست.

شبهاتش یا «تشبیه» است، یا «تعطیل»؛ یا «جبر» است، یا «قدر»؛ یا «عقل» است یا «سمع».

مُشَبَّه: اصل (کذا) خدای را «ذاتی»، و «صورتی» گفتند: «خلق آدم

علی صورة الرحمن»، حجت ایشان؛

كِرَامِيَّان: «جسمی»، و «جهتی» گفتند یا قائم بذاتی، و صفتی قدیم، حجت

ایشان: **و هو القاهر فوق عباده (۵)**؛

اشعریان: ذاتی، و هشت صفت قدیم، حجت ایشان: **وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ**

مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ (۶)؛

مُعْتَزَلِيَّان: ذاتی، و احکام صفاتی، حجت ایشان: **الْحَيُّ الْقَيُّومُ (۷)**.

فلسفیان: ذاتی، و صفاتی سلبی و اضافی: حجت ایشان: عقل.

(۱) قرآن ۱۰۲/۲

(۲) قرآن ۱۰۲/۲

(۳) قرآن ۱۴۲/۴

(۴) قرآن ۱۶/۷

(۵) قرآن ۶۱ و ۱۸/۶

(۶) قرآن ۲۵۵/۲

(۷) قرآن ۲۵۵/۲

و در بُن هر مذهبی هم تشبیهی لازم ، هم تعطیلی لازم .
دیگر باره در «خلق» ، و «امر» ، معتزلیان گفتند: «خلق» ، و «امر» هر دو یکی
و هر دو مخلوق .

کرامیان گفتند: «خلق» ، و «امر» هر دو یکی و هر دو حادث در ذات حق -
جل جلاله .

اشعریان : هر دو یکی نگفتند ؛ خلق را مخلوق گفتند ، و امر را قدیم نه
مخلوق ، ولیکن در ذات او جل جلاله .

و این همه نه زبان «قرآن» است ، نه عبارت : «کتاب» ، و «سنت» است .
مأمرد «قال الله ، وقال رسول الله» ایم ؛ در کتاب ، «خلق» ، و «امر» آمده :
له الخلق ملکا وله الامر ملکا .

اجساد خلقی : ولقد خلقنا الانسان (۱)؛

ارواح امری : قل الروح من امر ربی (۲).

هر چه «خلقیات» است مکانی و زمانی [و] مادی : من سلاله من طین (۳)
اشارت به مادت ؛ ثم جعلناه (۴) اشارت به زمان ؛ فی قرار مکین (۵) اشارت به : مکان .
در ابداع ارواح نه زمان ، نه مکان ، نه مادت : «وما امرنا الا واحدة
کن فیکون» .

«اجساد» را تربیت به غذای جسمانی : طعام و شراب ؛ ارواح را تربیت
به غذای روحانی : «تنزیل» ، و «تأویل» . اجساد را از خاک و آب آفریده ، غذای
او هم از آن ساخته ؛

ارواح را از «امر» ، و «کلمه» آفریده و غذای او هم از کلمه ساخته .
اگرده من طعام بخوری عالم نگردی ؛ اگرده علم بیاموزی فر به نگردی .

(۱) قرآن ۲۶/۱۵ و ۲۳/۱۲ و ۵۰/۱۶ و ۹۰/۴ و ۹۵/۲

(۲) قرآن ۱۷/۸۵

(۳) قرآن ۲۳/۱۲

(۵) قرآن ۲۳/۱۳

پیغامبران را گرسنگی سودمند ، سیری زیانکار: « اجوع یوماً و اشبع یوماً »؛ زیرا که ایشان جان می‌پرورند ، نه تن .

دنیاداران را سیری سودمند ، گرسنگی زیانکار : یأکلون کما تأکل الانعام^(۱)؛ زیرا که ایشان تن می‌پرورند ، نه جان .

چون اجل فرا رسد تن به گور سپاری ، فریبی چه سود دارد؟ جان به عالم روحانی رود ، لاغری چه زیان دارد ؟ آنجا مرد عالم را لاغری عیب نبود .

«موسی» - علیه السلام - تا در کنار «فرعون» بود غذای پادشاهی می‌یافت ، فربه می‌شد- گفتند: اگر علم «شعیب» می‌خواهی قدم در راه نه ، در زیر درختی بنشین گرسنه و مانده و میگوی : رب انی لما انزلت^(۲) علی من خیر فقیر .

ده سال مزدوری کنی تا ده مسأله علمی بیاموزی ؛ اگر علم « خضر » علیه السلام - می‌خواهی يك سال در طلب گرد عالم می‌گردد : آتنا غداءنا لقد [لقینا] من سفرنا [هذانصباً]^(۳)

بامدادی ما بیار که درین سفر رنج بسیار دیدیم ؛ گفت : ماهی بیش نداشتیم و آن [را] نیز فراموش کردیم که از دست من بادریا شد و دریا از رفتار او بیست .

گفت : اینک یافتیم نشان مرد عالم ، برخیز تا با منزل او شویم ؛ تاغذای جسمانی از دست او بادریا نشد ، غذای روحانی نیافت : فوجداء عبداً من عبادنا^(۴) بنده‌ای یافتند از بندگان ما که رحمتی خاص داده بودیمش ، و علمی خاص آموخته . آن رحمت چه چیز؟ «الصبر علی ما لا یعلم حتی یعلم فیعلم» صبر کردن بر چیزی که نداند تا چون بیاموزنش ، بداند - این خاصیت او را بود که

(۱) قرآن ۱۲/۴۷

(۲) م : لما انعمت .

(۳) قرآن ۶۳/۱۸

(۴) قرآن ۶۶/۱۸

«موسی» را نبود .

«موسی» می گوید : **هل اتبعك علی ان تعلمن مما علمت رشدا** (۱)

شش ادب در تواضع ، پس روی و شاگردی بجای آورد .

اولا «هل» استفهام است ، نه جزم را ؛ «اتبعك» متابعت را ، نه مصاحبت را ؛

«علی ان تعلمن» استادی و معلمی تو را ، نه شاگردی و متعلمی مرا ؛ «مما» تنقیص را ،

نه تکمیل را ؛ «علمت» از آنچه ترا آموخته اند ، نه آنچه دانسته ای ؛ «رشدا» بر

قدر و شایستگی قبول من ، نه بر قدرت و قدردن خویش .

این شش ادب تواضع بجا آورده ، و جواب درشت یافته : **انك لن تستطیع**

معى صبرا (۲) - تو هرگز با من صبر نتوانی کرد : **وكيف تصبر على ما لم تحط به**

خبرا؟! (۳) و چگونه صبر کنی بر چیزی که ندانی ؟!

دیگر باره با سر تواضع آمده : **ستجدنی ان شاء الله صابراً ولا اعصى**

لك امرأ (۴) .

ای درشتی «موسی» کجا شدی ؟ آری آن جا که باهارون سخن بایست

گفت - من معلم بودم ، و او متعلم : **واخذ براس اخيه یجره الیه (۵)** . من

درشتی می گردم ، و آن صبر می کرد . این جا من متعلم ، و «خضر» معلم ؛ او را

درشتی رسد و مرا صبر : **ستجدنی ان شاء الله [صابراً] (۶)** .

هیچ مرا صابر یا بی که در فرمان تو عاصی نشوم ؟ گفت : چون متابعت

من خواهی کرد در هیچ (۷) کار که کنم ، هیچ سؤال مکن تا من خود سر آن باتو

بگویم ، قصه شنوده باشی .

(۱) قرآن ۶۷/۱۸

(۲) قرآن ۶۸/۱۸

(۳) قرآن کریم ۶۹/۱۸

(۴) قرآن ۷۰/۱۸

(۵) قرآن ۱۴۹/۷

(۶) قرآن ۷۰/۱۸

(۷) کلمه «هیچ» بنظر میرسد در اصل «هر» بوده است .

در سه حال سه کار بکرد :

یکی شکستن کشتی مسکینان دریا ، بی سببی ؛

دیگر کشتن کودک نابالغ ، بی جرمی ؛

سدیگر عمارت دیوار کهنه ، بی مزدی .

«موسی» میگوید : شکستن کشتی بی سببی تصرف است در مال غیر بی استحقاقی ، و آن به «شریعت» نشاید .

کشتن کودک نابالغ بی جرمی تصرف است در خون کسی بی قصاصی ، و این در شریعت هم نشاید .

عمارت دیوار شکسته بی مزدی ، تصرف است در نفس خویش به بیهوده کاری ، و این نیز در «شریعت» نشاید .

«خضر» میگوید : چون غاصبی می آمد تا کشتی غصب کند ، من عیناک کردم کشتی را تا غاصب در گذرد ؛ و در شریعت تو رواست که کلی نگاهداری بافساد جزوی- چنانکه از جهت علت آکله دست ببری تا کل تن بماند- این است جواب : کشتی شکستن .

و اما دیگر حادثه : چون کودک بالغ شود ، کفر خواهد آورد ، و کفر او تعدی خواست کرد به مادر و پدر مؤمن ؛ کودک کشتن رواست تا «اصل» به اهلاك «فرع» نگاهداری- چون شاخی که خشك شود ببرند تا درخت شاخی دیگر بر کند- و این در «عقل» ، و «شرع» رواست .

و اما سدیگر حادثه : صلاح و سود گیری بر رنج و زیان خویش اختیار کردن از مکارم اخلاق است که آن دیوار نشان گنجی بود (۱) از جهت دو یتیم ، اگر بیفتادی نشان برفتی ، و گنج ضایع ماندی ، و دو (۲) یتیم محروم و ایشان را پدری نیک مرد بود .

«موسی» گوید : اولین در مال (۳) کسی بی دستوری او تصرف کردن است

در حال ، از جهت غاصبی که خواهد آمد در ثانی الحال ، تو باری در این حال غاصبی بل ظالم ، و آن غاصب باشد که آید ، و باشد که نیاید .

و دومین در نفس کسی بی جرمی تصرف کردن است در حال از جهت کفری که خواهد آورد در ثانی حال ، تو باری در این حال قاتل و ظالمی ، و آن کفر بود که باشد ، و بود که نباشد .

و سیمین در نفس خویش تصرف کردن است بر نجانیدن و بر سر ماندگی (۱) کار بیهوده کردن ، و آن دیوار باشد که بیفتد ، و باشد که نیفتد؛ تو اگر مزدی ستانی برین اولیتر .

«خضر» گوید : بوك و بوك تراست که موسی ای که در عالم بوك و مگرئی ، در عالم شك و شبهت ، و من در عالم یقینم که ذلك الكتاب لاریب فیه (۲) - هر چه ترا شك است ، مرا یقین است ؛ هر چه ترا ممکن است ، مرا واجب است . تو میگوئی بوك غاصب نیاید و اگر آید این کشتی نبرد ؛ بوك این کودک بالغ شود کفر نیاورد ، و اگر آرد به پدر و مادر تعدی نکند ؛ بوك این دیوار نیفتد و اگر افتد ، دیگر عمارت نو کند ؛ و من یقین می بینم که غاصب بیاید و یقین میدانم که آن کودک کفر آورد ، و یقین میدانم که آن دیوار بیفتد . حکم من بنابر : «یقین» است ، و حکم تو بنابر : «شك» ؛ ترا توقف باید کرد تا شك یقین بدل شود ، و مرا توقف نباید کرد .

«موسی» گوید : این احکام که تو میکنی ، «احکام مستقبل» است ، و من آن حکم که کنم «حال» است ، و حادثه امروزین را حکم امروز باید کرد ، و فردا را ، حکم فردا .

هنوز غاصب نیامده ، حکم آمدن چون کنی ؟! کودک ببلاغت نارسیده و کفر نآورده حکم کفر چون کنی ؟! دیوار نافتاده حکم افتاده چون کنی ؟! «خضر» گوید : دی ، و امروز ، و فردا زمان است ، و تو مرد زمانی - تو را

حکم زمانی باید کرد؛ من مرد زمان نیستم، مرا دی، و امروز، و فردا همه یکی است. هر چه بخواهد بود، مرا بیوده است، و غاصب که بخواهد آمد بنزدیک من آمده است. کفر کودک که [به] خواهد بود، مرا بوده است؛ دیوار که بخواهد افتاد، مرا بیفتاده است. من حکم زمان نمیکنم، حکم من فوق الزمانست؛ زیرا که حکم من فوق الزمانست (۱)؛ تو را سالی بیاید گشت تا مرا بیایی، من بیک لحظه تو را بیابم، بیک لحظه از مشرق به مغرب رسم؛ مکان، و زمان تحت [اراده و فرمان] من اند، و من فوق الزمان، و فوق المکان (۲)؛ هر حکم که کنم نه زمانی باشد.

«موسی» گوید: چنین است، ولیکن اسباب کارها از پیش بیاید تا احکام بر اسباب کنی، سبب در وجود نا آمده حکم چون رانی؟! هنوز کفر نا آورده حکم کفر چون کنی؟! و هنوز دیوار نیفتاده حکم افتاده چون کنی؟! هرگز کس ندیده است که احکام، پیش از اسباب رانند.

«خضر» گوید: در عالم اسباب، اسباب مقدم دارند بر احکام؛ در (۳) عالم بی سببی حکم بی سبب رانند، حکم به فرمان رانند، حکم به علم رانند، حکم به مشیت رانند: «فهی بمشیک دون قولک مؤتمرة و بارادتک دون وحیک» (۴) آنچه معلوم است محکوم است، آنچه مراد است محتوم.

«موسی» گوید: پس تکلیف بر چیست؟

فرستادن پیغامبران - علیهم السلام - چرا؟ اوامر، و نواهی بر کجا؟! شرایع، و احکام چون رانم؟! عدل، و شریعت کو؟! توبی سببی مال درویشان تلف کنی؟! بی موجبی خون ناحق ریزی؟! بی مزدی کار کسان کنی؟! و گویی به حکم

(۱) جمله اخیر باین صورت حشو است و شاید در اصل چنین بوده است: «زیرا که من فوق الزمانم».

(۲) م: و من فوق الزمان و فوق المکان. (۳) م: از عالم.

(۴) ظاهر عبارت در اصل برین وجه بوده است: «و بارادتک دون نهیک منزجرة». و

گویا عبارت مذکور منقول است از دعای حضرت امام علی بن حسین زین العابدین علیه السلام در صحیفه مبارکه سجاده. ❦

«علم» کنم ، به حکم ارادت و مشیت کنم : «فأردت ان اعييها»^(۱) ، «فأردنا ان يبدلها ربهما»^(۲) خیرا منه زکوة»^(۳) ، «فأراد ربك ان يبلغا»^(۴) اشدّهما»^(۵) .
 مرا تکلیف کجا ماند؟ حکم شریعت چون شود؟ کن ، و ممکن بر کجا نشیند؟

«خضر» گوید: ای موسی ! ترا آنجا غلط افتاده است که تو يك حکم داشته‌ای ، خدای را - تعالی - در مجاری احکام دو حکم است :
 یکی : مفروغ ؛ یکی : مستأنف .
 یکی : پرداخته ؛ یکی : میپردازد .
 یکی : تقدیررفته ؛ یکی : تکلیف می‌رود .
 یکی : و تمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته^(۶) ؛ یکی :
 وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا^(۷) .

یکی : «ما يبدل القول لدى»^(۸) ؛
 یکی : «واذا بدلنا آية مكان آية»^(۹) .
 وچنانکه دو حکم هست ، دو حاکم هست ؛ دو قاضی هست :
 یکی : قاضی که به دومرد گواه ، و سوگندکار کند ؛ [یکی : قاضی که به علم خود و مشیت کار کند] .
 یکی قاضی : «شریعت» ، یکی قاضی : «قیامت» .
 حکم قاضی شریعت : عدل در شریعت ؛ حکم قاضی قیامت : عدل در قیامت .

عدل شریعت : گواه ، و سوگند ؛
 عدل قیامت : علم ، و مشیت .
 تو قاضی شریعتی ؛ تائبینی یا نشنوی حکم ممکن .

(۱) قرآن ۸۰/۱۸ . (۲) م : ان تبدلها وهما . (۳) قرآن ۸۲/۱۸ .
 (۴) م : فأراد بك ان يتلغا . (۵) قرآن ۸۳/۱۸ . (۶) قرآن ۲۹/۵۰ .
 (۷) قرآن ۱۰۱/۱۶ . (۸) قرآن ۱۵/۶ . (۹) قرآن ۴۱/۹ .

من نایب قاضی قیامت، چون دانستم حکم کردم؛ چون خواستم کار کردم، ترا: «اعملوا، توجروا» - تا کار نکنی، مزد نیایی، تا مزد نستانی، کار نکنی؛ من بی مزد کار کنم، بی کار مزدستانم: «وکل میسر لما خلق له».

«موسی» گوید: چون حال چنین است، فایده تکلیف چه؟ چون کارها همه پرداخته اند، فایده پرداختن چه؟ چون مسلمان خود بوده است، فایده: «اسلم» چه؟ چون کافر خود بوده است، فایده: «لا تکفر» چه؟ چون: سواء علیهم **أأندرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون** (۱) آمده است، فایده: **قم فأنذر** (۲) [چه]؟ چون کلمه رفته است، جز از آن نباشد که رفته است، این دیگر حکم چه سود دارد؟ اگر این حکم، این حکم را برنمیدارد، پس در تکلیف ظلم لازم می آید. «خضر» گوید: تکلیف، مظهر: تقدیر است، و تقدیر، مصدر: تکلیف. آنچه در تقدیر است ظاهر نگردد، الا بتکلیف؛ و آنچه در تکلیف است موجود نگردد، الا بتقدیر. پس فایده بادی آمد، مفروغ، در مستأنف پدیدار آمد، و مستأنف از مفروغ پدیدار آمد؛ پس مفروغ و مستأنف هر دو بهم مفروغ است، ومع ذلك مفروغ مفروغ، و مستأنف مستأنف.

من حاکم مفروغ، و تو حاکم مستأنف؛ [من] مرد تأویل، و تو مرد تنزیل؛ من بر باطن حکم کنم، تو بر ظاهر؛ و هر دو حکم بهم حق: «وکل مجتهد مصیب». اینجا روشن شد که نه حکم من، حکم ترا بردارد، نه حکم تو حکم مرا بردارد؛ نه از حکم من عجز لازم می آید، نه از حکم تو ظلم: **ما یبدل القول لدی** (۳) تابدانی که عجز نیست: **وما انا بظلام للعبید** (۴) تابدانی که ظلم نیست. چون در عالم خیری هست مطلق، و شری هست مطلق (۵) و خیری، و شری

(۱) قرآن ۶/۲.

(۲) قرآن ۲/۷۴.

(۳) قرآن ۱۵/۶.

(۴) قرآن ۲۹/۵۰.

(۵) مولانا جلال الدین محمد بلخی به شر مطلق معتقد نیست و در بیان این مطلب میگوید:

چون بد مطلق نباشد در جهان بد بنسبت باشد این راهم بدان

باضافت، آنچه خیر مطلق است گوهری است که هرگز بنگردد؛ و آنچه شر مطلق است هم گوهری است که هرگز بنگردد، و آنچه خیر، و شر باضافت است در گردش درآید؛ پس ازین سبب هرچه نیک است و بنگردد؛ مفروغ است، و هرچه میگردد؛ مستأنف است.

آن دو بیتیم که گنج داشتند از حیث خیر مطلق بودند، لاجرم دو شخص بزرگوار را برماندگی، و گرسنگی کار ایشان بایست کرد تا نشان گنج پوشیده نگردد. و آن کودک (طفل) از حیث شر مطلق بود: «كان الغلام الذی قتله الخضر» علیه السلام - مطبوعاً علی الکفر؛ لاجرم سرش بیریدند، در حال طفولیت، اینک نشانه او بنگر که بر او نوشته است: کافر مطبوع.

و آن کشتی مسکینان دریا که غاصب بخواست ستن برحد امکان بود از حیث خیر اضافی، و شر اضافی: و ما فعلته عن امری ذلک ما لم تسطع علیه صبراً (۱) «موسی» علیه السلام - میگوید: این دو حکمی و دو کونی که تو میگوئی درست شد، و این جایک سؤال بمانده است آن که کدام حکم اصل است، و کدام فرع، و کدام قول متقدم (۲) است، و کدام متأخر، و کدام حکم نزدیک حکم (؟) درآمده است و محیط گشته، و کدام حکم محاط است، و کدام کلی است، و کدام جزوی، یا خود هر دو حکم مساوی آمد؟.

«خضر» میگوید: سؤال از سؤال درنگسلد هرگز تا مرد «کلمة الفصل» نشنود. اگر مرا به معلمی تسلیم کرده ای، و خود به متعلمی آمده ای، به همه حال تسلیمت باید کرد که من چیزی دانم که توندانی، و چیزی کنم که ترا خوش نیاید؛ اگر اعتراض کنی آن تسلیم باطل کردی؛ و اگر خاموش باشی از علم آن چیز محروم مانی: «والصبر علی ما لا یعلم حتی یعلم» (۳) سخت کاری است، کار مردان کار است.

(۱) قرآن ۲۹/۱۸

(۲) م: مقدم

(۳) م: تعلم

اینجا که خود را متعلم گفתי، و مرا به معلم داشتنی به مفروغ و مستأنف بگفتی که مفروغ کمال است، و مستأنف نقصان متوجه به کمال.

مفروغ مرد کامل خلقت؛

مستأنف نطفه متوجه به کمال؛

مفروغ عالم است، مستأنف متعلم؛

مفروغ: «پیامبر» است؛

مستأنف: «امت»؛

عالم محیط، متعلم محاط؛

پیامبر کل، امت جزو؛

کل متقدم بر جزو، جزو متأخر از کل.

تزیل و تأویل، اول، و آخر، و ظاهر، و باطن برین میزان میداد، و ترتب میان هر یکی میشناس تا ترا هیچ اشکالی بنماید در هیچ حال، در هیچ مسئله که هر که این دو حکمی و دو کونی بنشناخت، همواره در ظلمات شبهات مانده باشد. گاهی تشبیهش میکشد به گون مشابَهت؛ گاهی تعطیلش میکشد به گون مباینَت؛ گاهی جبرش میکشد به گون مفروغ، و قدرش لازم می آید؛ گاهی قدرش میکشد به گون مستأنف، و جبرش لازم می آید؛ گاهی سمعش میکشد به نیابت سمع؛ گاهی عقلش می کشد به نیابت عقل.

و شبهات عالمیان خود بیش ازین سه مسئله نیست:

یا «تشبیه» یا «تعطیل»، یا «جبر» یا «قدر»، یا «سمع» یا «عقل».

ازین سه حادثه همه شبهات برخاست، همه علوم روشن گشت؛ و هر که

يك حکم می کند، يك چشم می آید اعور: «بای عینیه شاء؟»

چون میان «موسی»، و «خضر» - علیهما السلام - این مناظره بامفصل آمد

واز یکدیگر جدا می گشتند؛ آهویی از بیابان بیامد، و میان هر دو بزرگوار

بایستاد. يك نیم او پخته، و يك نیم خام؛ پخته روی سوی «خضر» داشته، و خام

روی سوی «موسی». «خضر» گفت: ای «موسی»! اگر میخواهی که از گوشت او

بخوری برخیز و آتش بزنی، و هیزم بیار، و آتشی برافروز، گوشت، خام پخته کن تا بتوانی خوردن، و «خضر» خود دست کرد، و از آن پخته میخورد.

من از تفسیر آن میخواندم به وقت جوانی، می گفتم آیا این چه مثل تواند بود؟ تا چون خبر: «جبر»، و «قدر» بشنودم که میان: «بوبر»، و «عمر» رفته بود که «پیغامبر» - صلی الله علیه و آله - برایشان انکار کرد، و گفت: «أبهذا امرتم هلا تكلّمتم في ملك خلقه الله - تعالی - نصفه من النار، ونصفه من الثلج؛ فلا النار يذيب الثلج، ولا الثلج يطفى النار تسبيحه - سبحان من جمع بين النار والثلج». آن فرشته که يك نيمه از آتش آفریده است، و يك نيمه از برف؛ همین است يك نيمه پخته و يك نيمه خام.

ای «موسی»! چون در عالم اسبابی نیابت خامی میداری، نیابت مستأنف. برخیز، و آتش بیار، و گوشت خام پخته کن تا بخوری؛

و چون من در عالم بی سببی ام نیابت پختگی میدارم، نیابت مفروغ مرا پخته می باید خورد؛

و در عالم من همه کارها پخته است، همه درختها بیار آمده، همه میوه ها برسیده، همه بودنیا بیوده، همه عقلها کامل، همه نفسها تمام، همه مزاجها معتدل.

اگر کشتی شکم، درستی را شکم، و اگر کودک کشم زندگی را کشم، و اگر دیوار نو کنم، گنج را نو میکنم.

تو که موسی ای همین سه حالت در خود دیده ای، کشتی تونن تو بود، الواح کشتی اعضاء تن تو، مسکینان کشتی معانی که در تن تو است؛ غاصب: «فرعون» بود، «خضر»: «جبرئیل» که دست تو به آتش برد تا در دهان نهادی زبانت بسوخت (۱)، و زبان يك لوح بود از الواح کشتی تا غاصب در گذشت - کشتی به مسکینان بماند.

دیگر حادثه کشتن غلام همچون کشتن آن «قبطی» بود که بی جرمی مشغول
زدی و بکشتی تا سبب آن شد که بگریختی و بمرتبۀ نبوت رسیدی .

و سدیگر حادثه دیوار را راهی دراز رفته بودی و مانده، و گرسنه به سر
چاهی رسیده که شبانان کوسفندان آب میدادند بر ماندگی و کرسنگی آن دو
دختر «شعیب» را یاری دادی تا کوسفندان ایشان آب خوردند، و مزدی نخواستی
آن چرا بود؟ و ابونا شیخ کبیر^(۱)، همین که من گفتم: و کان ابوهما صالحا^(۲)
چون آن حالت بر تورفته بود، چرا بر من آن حالت انکار کردی؟ و همین سه حالت
بر هر کسی میگذرد. دل مؤمن شکسته به: «انا عند المنکسرة قلوبهم».

مراحلی^(۳) (کذا) با شیطان در گذرد، دل به ساکنان دل بماند .
نفس هوای مؤمن کشتنی است که مبادا اگر او قوت گیرد، پدر و مادر
عقل را از راه ببرد، و به هوای خود کشد تا بدل نفس هوی، ما و را نفس مطمئنه
باز دهیم .

باز دیوار حول و قوت او کندن است، و نو کردنی که در زیر آن دیوار
کنجی است؛ «لا حول ولا قوة الا بالله کنز من کنوز الجنة»؛

و آن کنج دو کلمه راست، و هر دو یتیم آن عالم :

یکی کلمۀ توحید ؛

یکی کلمۀ نبوت ؛

یکی لا اله الا الله ؛

یکی محمد رسول الله . و پدر امر اول، و اگر پدر و مادر گویی قلم و لوح

که یکی مردی است، و دیگر يك قابل ؛

یکی فاعل، و دیگر منفعل .

دیگر باره کنج پر گوهر «قرآن» - دیوار که نشان کنج است : انسان :

(۱) قرآن ۲۸/۲۳ .

(۲) قرآن ۱۸/۸۳ .

(۳) در متن این کلمه دستخوردگی پیدا کرده است و میتوان آنرا : «مراحل» نیز خواند .

الرحمن، علم القرآن، خلق الانسان (۱).

هر که دیوار بخواهد افتاد، دوشخص بزرگوار نو کنند .

گاهی «انسان» نشان : «قرآن»، و «قرآن» کنج؛

گاهی «قرآن» نشان انسان ، و «انسان» کنج .

امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - جمع قرآن میکرد که در زیر آن

گنجی است از بهر دو یتیم یعنی: «حسن»، و «حسین» - علیهما السلام - ؛

و کان ابوهما صالحاً^(۲) - و ابوهما خیر منهما .

یکی کنج: «تنزیل»؛

یکی کنج: «تأویل»؛

یکی کنج ایستاده؛

یکی کنج روان .

«هما امامان قاما اوقعدا» .

وصلی الله علی محمد وآله الطاهرين (۳) .



نقل من خط العلامة الشیرازی ومع هذا كانت النسخة سقيمة - والحمد لله وحده .

(۱) قرآن ۱/۵۵ و ۲/۳۰.

(۲) قرآن ۱۸/۸۳.

(۳) نقل از صفحات ۴۰-۶۸ مجموعه خطی شماره ۵۹۳ کتابخانه مجلس شورای ملی ایران. تاریخ کتابت شهر صفر سنه یک هزار و شصت هجری قمری. این مجموعه دارای دو رساله از «ابن کهنه» نیز میباشد که یکی از آنها «تنقیح الابحاث للملک الثلاث» (یهود، نصاری، و مسلمین) است .

۱۱۰۴۴

۲۳۶
۶
۲

۱۱۰۴۴

شهرستانی، محمد بن عبد الكريم، ۴۷۹-۴۸ هـ ق

توضیح الملل، ترجمهء كتاب الملل و النحل